

*Universale Laterza*

871

© 2006, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2006

Fabrizio Mastrofini

Geopolitica  
della Chiesa  
cattolica

Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa,  
Roma-Bari

Finito di stampare  
nell'ottobre 2006  
Poligrafico Dehoniano -  
Stabilimento di Bari  
per conto della  
Gius. Laterza & Figli Spa  
ISBN 88-420-8143-4

È vietata la riproduzione, anche  
parziale, con qualsiasi mezzo  
effettuata, compresa la fotocopia,  
anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia  
è lecita solo per uso personale *purché*  
*non danneggi l'autore*. Quindi ogni  
fotocopia che eviti l'acquisto  
di un libro è illecita e minaccia  
la sopravvivenza di un modo  
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a  
disposizione i mezzi per fotocopiare,  
chi comunque favorisce questa  
pratica commette un furto e opera  
ai danni della cultura.

## *Introduzione*

Per i critici è una multinazionale del sacro, che intende dialogare alla pari con i politici per ottenere privilegi ed esenzioni fiscali, leggi a favore, e per mantenere un potere sulle coscienze più vincolante delle leggi dello Stato. Per i credenti è una realtà fondata sulla Rivelazione di Dio agli uomini e che rinvia a una dimensione ultraterrena, impossibile da classificare e capire soltanto secondo le leggi delle scienze umane. Da sempre, però, la Chiesa è un'istituzione globale, anzi la prima veramente globale della storia, capace di radicarsi in Occidente e in Oriente, nel Nord e nel Sud del pianeta. La storia della diffusione del cattolicesimo coincide con l'espansione dell'Occidente ma anche con l'aprirsi a una visione critica verso il predominio dei valori del progresso, della scienza e della tecnica e della società dei consumi in versione occidentale. Nel corso dei secoli la Chiesa si è trovata spesso in prima fila a difendere i diritti umani, ma a volte anche a giustificare le dittature, così come i popoli minacciati di estinzione, denunciando l'invadenza dell'economia di mercato e la dittatura del totalitarismo ieri e del relativismo oggi.

Nelle pagine che seguono percorriamo la realtà della Chiesa cattolica, prendendo come punto di partenza il «centro», il papa e la Santa sede nella sua dimensione di entità statale che ha una natura spirituale e che si dirama a livello planetario attraverso l'articolazione in arcidiocesi, diocesi, par-

rocchie, con sacerdoti, suore e laici impegnati, per arrivare in maniera capillare in tutte le realtà, anche le più periferiche e lontane. In epoca di globalizzazione la Chiesa cattolica da due millenni è l'antesignana di questo movimento di cui appunto oggi tanto si parla ed è da due millenni che quanto accade in un punto della Chiesa ha ripercussioni, presto o tardi, su tutto l'insieme.

Nel seguito dei capitoli focalizziamo l'attenzione sulla realtà dei diversi continenti, sulle sfide che le culture e le mentalità oggi rappresentano per la Chiesa. Comprendendo quello che accade nella «periferia» è possibile leggere meglio i contrasti, le dinamiche, le tensioni interne, la dialettica, i dissidi che animano i diversi aspetti della vita ecclesiale. Sebbene si tenda a presentare la Chiesa come un'istituzione monolitica e compatta, al suo interno è percorsa da correnti diversificate, da un vivace dibattito, da accentuazioni e punti di vista, da una pluralità che corrisponde alle tante componenti interne: dai movimenti ecclesiali (oltre 120 quelli riconosciuti, ognuno con una sua specificità) alle congregazioni religiose (226 quelle maschili, circa 900 quelle femminili), soltanto per porre due termini di paragone e cogliere una varietà di tutto rispetto.

Per l'Europa l'accento va messo sul tema della secolarizzazione e dei cambiamenti che questa sta provocando nella mentalità e nelle scelte quotidiane dei governi e dei diversi milioni di cittadini, cui la Chiesa risponde dalla metà degli anni Ottanta del secolo appena trascorso con l'impegno per una «nuova evangelizzazione». Non tralasciamo però il ruolo che ha il dialogo con il mondo protestante e ortodosso – il tema dell'ecumenismo – mostrando quali risultati sono già stati raggiunti e quali conseguenze possono avere nel medio periodo.

Per il continente americano le sfide aperte sono evidenziate, nel Nord, dai recenti scandali sugli abusi sessuali e dalla mentalità democratica e aperta; nel Sud, il dilagare delle sette religiose e il venire meno di una teologia legata all'esigenza di cambiamento sociale, in un contesto oggi più democratico, non significano che povertà e sviluppo siano me-

no importanti, anzi si sposano con la nascita di movimenti di autocoscienza indigena che portano a inedite piste di ricerca teologica.

L'Africa è un laboratorio aperto: le culture chiedono alle categorie teologiche elaborate in Occidente uno sforzo di adattamento e di revisione linguistica per trovare forme e modi di presentare la fede. Religione tradizionale e islam rappresentano due contesti che dividono in due – fascia nordafricana e Africa nera – un continente segnato dal denominatore comune della povertà, del sottosviluppo, dello sfruttamento. La diffusione dell'Aids, poi, sta mettendo in discussione fortemente la morale sessuale e matrimoniale ed è il laboratorio di rielaborazione e di impegno di vita per quei settori a contatto con la sofferenza che si pongono consapevolmente il problema di dare una risposta efficace e significativa, non costruita a tavolino.

L'Asia è il continente in cui il cristianesimo è nato e dove è larghissimamente minoritario, percepito come religione occidentale, dunque con pochissimo spazio nelle mentalità asiatiche. Il dialogo interreligioso si impone come una priorità e allo stesso tempo come l'unico capace di purificare la teologia ecclesiale dal linguaggio consolidato, aprendo percorsi di ricerca che nessuno può dire quali sbocchi avranno in un futuro più o meno prossimo, nonostante la vigilanza della Santa sede.

Infine l'Oceania, continente sull'acqua, verrà percorsa come ultima tappa, ma non meno significativa, in un contesto in cui le società tradizionali cercano di resistere all'imposizione dei valori del mercato e dello sviluppo, con vie originali e proprie.

Al termine avremo tutte le «carte in regola» per delineare un'agenda di problematiche per comprendere l'evoluzione interna della Chiesa e non solo nel più ampio contesto del rapporto con le società e le culture. Il percorso compiuto si riallaccia al Concilio Vaticano II: un evento conclusosi oltre 40 anni fa che ha segnato il punto di partenza per cogliere la portata di un dibattito tutt'altro che esaurito. Potremo costruire così una «mappa concettuale» di questioni

intraecclesiali – dalla inculturazione al primato del papa, dal fondamentalismo alla morale – e socio-culturali – dal ruolo della laicità al dibattito «teocon», dalla democrazia all’impegno contro la povertà e per lo sviluppo –, da collocare all’interno del nuovo vocabolario ecclesiale scaturito dal Concilio Vaticano II.

Così possiamo dire che oggi, ancora, un insolito «fantasma» si aggira per la Chiesa: l’eredità del Concilio Vaticano II, avvio di una diversa maniera di guardare al dialogo con il mondo contemporaneo, con le società, con le culture, con le scienze, con gli uomini e con le donne concreti. Dal Concilio hanno preso le mosse dibattiti, perfino scontri, fino allo scisma consumatosi nel 1988, con i quattro vescovi cattolici integralisti consacrati senza il permesso del papa da monsignor Lefebvre, e fino ai tentativi di ricomposizione. Decine di teologi sono stati sconfessati, criticati, sospesi dall’insegnamento, ridotti al silenzio, in qualche caso espulsi o costretti all’autoespulsione dalla Chiesa, perché le loro ricerche, i loro libri, i loro insegnamenti, prendendo spunto dal Concilio, intendevano aprire strade nuove, non sempre gradite, non sempre comprese, non sempre chiare. Un fenomeno che ha riguardato tutti i continenti: il Nord America come l’America Latina, l’Europa come l’Oceania, l’Asia come l’Africa.

È l’interpretazione da dare al Concilio uno dei nodi di fondo dei dibattiti da quando Giovanni XXIII lo convocò e Paolo VI lo chiuse; la grande assise ha visto protagonisti, a diversi livelli, un giovane vescovo polacco, Karol Wojtyła, e un ancora più giovane teologo tedesco, Joseph Ratzinger. Il fantasma assume variegate forme e nomi. Il dibattito del Concilio sulla riforma della liturgia si riduce nella vulgata contemporanea alla dicotomia «latino sì-latino no» come lingua della messa. Si trasforma nell’impostazione «teocon» che vorrebbe far derivare le leggi dello Stato direttamente da una visione trascendente della realtà e dell’uomo o si concentra sul tema del diritto naturale, riassunto dai Dieci comandamenti, da trasfondere nelle leggi statali e nelle regole della convivenza civile. Tocca in profondità il ruolo della Chiesa nella storia: in nome della fede si denunciano le ingiustizie e ci si

impegna nel sociale oppure la speranza cristiana vale per il mondo ultraterreno e la fede può andare disincarnata da un impegno storico? E se invece si trasfonde in un impegno, quale equilibrio bisogna avere per non trasformarla in socio-prassi?

Il fantasma è globalizzato e globalizzante; si aggira nella Chiesa in tutti i continenti e porta con sé domande precise e ineludibili: che forma di dialogo intraprendere con le molteplici società, culture e religioni? E se finora la Chiesa ha interpretato la volontà di Dio, occorrerà che si impegni perché il mondo diventi meno ingiusto?

Secondo le interpretazioni correnti – riepilogate da Benedetto XVI il 22 dicembre 2005 parlando alla curia – sono due le visioni o le letture del Concilio Vaticano II. Da una parte si sostiene la «discontinuità», dunque che il Concilio abbia avuto un effetto di «rottura» rispetto a ciò che esisteva prima, in modo da poter separare nettamente la Chiesa come era prima da quella che è venuta dopo. Dall'altra se ne dà una lettura che privilegia la «riforma», il rinnovamento che avviene nella continuità: la Chiesa si aggiorna, indicando una linea progressiva dove il passato si mantiene a disposizione come un patrimonio cui attingere. Nella sua interpretazione Benedetto XVI privilegia senz'altro la lettura che riguarda la «riforma», ovvero una «ermeneutica della riforma»: la Chiesa si rinnova trovando parole nuove e vie nuove di ricerca per parlare e presentare il Vangelo, ma la sostanza della dottrina e della fede certamente non cambia. Secondo la spiegazione data dallo stesso Benedetto XVI, la disputa tra la ragione moderna e la fede cristiana che, in un primo momento, col processo a Galileo, era iniziata in modo negativo, col Concilio Vaticano II è arrivata a soluzione o quanto meno a un ampio ripensamento. Il suo contenuto, nei testi conciliari, è tracciato sicuramente solo a larghe linee, ma con ciò è determinata la direzione essenziale, cosicché il dialogo tra ragione e fede, oggi particolarmente importante, in base al Vaticano II ha trovato il suo orientamento. Adesso questo dialogo è da sviluppare con grande apertura mentale, ma anche con quella chiarezza nel discernimento degli spiriti che il mondo con

buona ragione aspetta da noi proprio in questo momento. Così – conclude il papa – se leggiamo il Concilio guidati da una «giusta ermeneutica», appunto il rinnovamento nella continuità, l'evento di oltre 40 anni fa può diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa.

# Geopolitica della Chiesa cattolica



## Capitolo primo

# Una dimensione universale

Con l'arrivo degli apostoli Pietro e Paolo, due millenni fa, sbarcati a Roma in momenti diversi, dopo aver viaggiato tra Palestina e Mediterraneo, prende avvio il passaggio dalla dimensione locale alla dimensione universale. Roma: centro dell'impero, corrispondeva al mondo conosciuto di allora e per parlare al cuore del mondo di allora occorreva fare in modo che il centro della Chiesa coincidesse con il centro del mondo. La Chiesa diventa lentamente, col passare dei secoli, la prima istituzione globale e globalizzata, capace di allargarsi mentre procede l'espansione dell'Occidente, verso ovest (l'America), poi verso est (l'Asia), infine verso sud (l'Africa). Tenendo presente che l'assetto attuale è il risultato di un ampio processo, con percorsi storici che hanno accompagnato l'evoluzione dell'Occidente, cerchiamo di illustrare come opera oggi la struttura complessiva della Chiesa cattolica, quali sono le suddivisioni funzionali al suo interno, in che modo funziona, chi sono i protagonisti.

### 1. *Il papa*

Il papa si attribuisce otto titoli, di cui i principali sono due: vicario di Cristo, in quanto successore di san Pietro, cui Ge-

sù ha affidato il compito di tenere unita tutta la Chiesa<sup>1</sup>, e allo stesso tempo vescovo di Roma. Eccoli, nel loro elenco ordinato: vescovo di Roma, vicario di Gesù Cristo, successore del principe degli apostoli, sommo pontefice della Chiesa universale, primate d'Italia, arcivescovo e metropolita della provincia romana, sovrano dello Stato della Città del Vaticano, servo dei servi di Dio. Benedetto XVI ha abolito il nono titolo, quello di «patriarca d'Occidente», che aveva senso all'inizio della Chiesa cattolica, identificando un territorio ecclesiale coincidente con la Chiesa latina, mentre oggi non ha più questo significato, poiché per Occidente intendiamo non più solo l'Europa ma l'insieme dei paesi sviluppati anche nel contesto extraeuropeo.

L'ordine non è casuale e rinvia al radicamento teologico e territoriale della figura e delle funzioni del papato in quanto istituzione, fondata da Gesù, secondo l'interpretazione della Chiesa rispetto al brano del Vangelo di Matteo, e sviluppata secondo forme storiche concrete. All'origine di ogni potere papale si pone il titolo di vescovo di Roma, responsabile di quella singolare comunità cristiana che ha le sue radici nell'attività apostolica e nel martirio di Pietro, il primo degli apostoli e dunque il loro capo, scelto da Gesù come fondamento della Chiesa stessa. In quanto vescovo di Roma, il papa è vicario di Cristo e successore di Pietro e perciò pontefice della Chiesa universale. Il ministero del papa al servizio della Chiesa universale resta fondato e legittimato dal suo ruolo al servizio della particolare Chiesa locale che è in Roma. Come recita il canone (articolo) 331 del Codice di diritto canonico, il vescovo di Roma «in forza del suo ufficio, ha potestà ordinaria, suprema, piena, immediata e universale sulla Chiesa, potestà che

<sup>1</sup> Il riferimento è al passaggio del Vangelo di Matteo quando Gesù interroga i discepoli chiedendo loro chi pensano che Egli sia. «Rispose Simon Pietro: Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente. E Gesù: Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Mt 16,15-19).

può esercitare liberamente»<sup>2</sup>. La potestà pontificia è connessa per diritto divino all'ufficio papale, ha la caratteristica di valere ovunque nell'ambito della Chiesa e di riguardare tutti i battezzati, tutti e dovunque soggetti alle decisioni del papa, il quale non può venire condizionato da alcuna autorità e non ha altre istanze che possano rivederne i decreti. In qualità di capo supremo della Chiesa universale, assomma in sé i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario: scrive le leggi, le emana, sanziona chi non le rispetta.

## 2. *I cardinali*

Costituiscono il gruppo dei più alti prelati all'interno della Chiesa cattolica. Possono lavorare in curia guidando una delle congregazioni in cui è suddiviso il governo della Chiesa; ma possono anche trovarsi a capo di una diocesi ed essere dunque impegnati in un compito più strettamente pastorale.

La data di nascita del cardinalato risale ai primi secoli del cristianesimo e lega passato e presente, nella misura in cui nella struttura attuale i cardinali costituiscono un perno dell'organizzazione della curia romana. Quest'ultima è suddivisa in congregazioni e pontifici consigli, definiti dal nuovo assetto varato da Giovanni Paolo II con la Costituzione apo-

<sup>2</sup> Il Codice di diritto canonico è la legge che regola i rapporti all'interno della Chiesa e stabilisce regole e sanzioni, diritti e doveri dei fedeli e dei diversi livelli della gerarchia. Il Codice attualmente in vigore è quello rivisto e approvato da Giovanni Paolo II e promulgato il 28 gennaio 1983, in sostituzione del precedente, in vigore dal 1917. Quello del 1983 recepisce il Concilio Vaticano II, nelle parti dedicate alla Chiesa come popolo di Dio e dunque ai diritti e doveri dei fedeli, nonché per le norme sull'amministrazione dei sacramenti e il ruolo dei vescovi come amministratori della parte di territorio loro affidato. Il Codice, inoltre, elenca anche i compiti del papa e le norme generali che ne regolano la successione. Per la Chiesa cattolica di rito orientale è stato promulgato un apposito testo, denominato Codice dei canoni delle Chiese orientali, il 18 ottobre 1990. La necessità di due diversi codici nasce dall'esigenza di regolare e rispettare le diverse tradizioni orientali, per meglio armonizzarne le norme e le tradizioni liturgiche e di regola di vita. Ad esempio, le Chiese orientali ammettono il matrimonio per i sacerdoti, non per i vescovi, e dunque i sacerdoti sposati non possono essere eletti vescovi.

stolica *Pastor Bonus* del 28 giugno 1988, che ridisegna l'organizzazione interna per un governo della Chiesa universale e per la gestione del Vaticano in quanto Stato, con proprie strutture<sup>3</sup>.

Oltre ai cardinali che vivono a Roma e guidano una congregazione della curia, vi sono i cardinali residenziali che amministrano e governano una diocesi nel mondo, di solito le sedi più importanti per popolazione o per storia. Il titolo di cardinale venne riservato dapprima solo ai vescovi delle più importanti Chiese d'Italia, come Milano, Napoli, Ravenna, e di alcune fuori dall'Italia. Oggi invece i cardinali sono distribuiti secondo criteri di internazionalità: essendo la Chiesa cattolica una realtà universale, esistente e presente in tutto il mondo, anche il collegio cardinalizio – nel pensiero degli ultimi

<sup>3</sup> Il documento si suddivide in nove parti e due appendici, per un totale di 193 articoli. L'art. 1 definisce la curia romana. «La curia romana è l'insieme dei dicasteri e degli organismi che coadiuvano il romano Pontefice nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale per il bene e il servizio della Chiesa universale e delle Chiese particolari, esercizio col quale si rafforzano l'unità di fede e la comunione del Popolo di Dio e si promuove la missione propria della Chiesa nel mondo». I successivi artt. 2 e 3 rilevano che i diversi organismi sono giuridicamente pari tra loro e che possono essere guidati da un cardinale prefetto o da un arcivescovo presidente. Dopo aver definito le norme generali di lavoro (artt. 1-40), si descrive la segreteria di Stato (artt. 41-47), quindi le congregazioni (Congregazione per la dottrina della fede; per le Chiese orientali; del culto divino e della disciplina dei sacramenti; delle cause dei santi; per i vescovi; per l'evangelizzazione dei popoli; per il clero; per gli istituti di vita consacrata e per le società di vita apostolica; dei seminari e degli istituti di studi) negli artt. 48-116. La quarta parte (artt. 117-130) è dedicata ai tribunali (Penitenzieria apostolica; Segnatura apostolica; Rota romana). La quinta (artt. 131-170) tratta dei pontifici consigli (per i laici; per l'unità dei cristiani; per la famiglia; della giustizia e della pace; «*cor unum*»; della pastorale per i migranti e gli itineranti; della pastorale per gli operatori sanitari; per l'interpretazione dei testi legislativi; per il dialogo interreligioso; per il dialogo con i non credenti; della cultura; delle comunicazioni sociali). La sesta parte (artt. 171-179) elenca gli uffici (Camera apostolica; Amministrazione del patrimonio della Sede apostolica; Prefettura degli affari economici della Santa sede). La settima (artt. 180-182) riguarda altri organismi: Prefettura della Casa pontificia; Ufficio delle celebrazioni liturgiche. L'ottava (artt. 183-185) è riservata agli avvocati e l'ultima (artt. 186-193) definisce le istituzioni collegate con la Santa sede: archivio, tipografia, biblioteca, accademie, «L'Osservatore Romano», Radio vaticana, centro televisivo, Fabbrica di San Pietro, Elemosineria apostolica.

papi – ha il compito di rispecchiare questa dimensione, soprattutto perché i cardinali vengono intesi nel ruolo di primi collaboratori del papa. Così nel Nord America esistono diverse sedi cardinalizie, per l'importanza rivestita dalle città: Washington, ma anche Boston, New York, Philadelphia, Chicago, Los Angeles, Toronto, Québec, tra le altre; in America Latina: Città del Messico, Lima, Santiago del Cile, Tegucigalpa in Honduras, Città del Guatemala, Caracas, Bogotá, San Paolo e così via; in Africa: Khartoum, Kampala, Cape Coast, per fare qualche esempio; in Asia: tra le altre, Manila, Cebu, New Delhi, Ranchi, Bombay, Ho Chi Minh City; in Oceania: Wellington, Samoa, Sydney. In Italia le città principali sono sedi cardinalizie: Milano, Venezia, Torino, Genova, Firenze, Bologna, Napoli, Palermo e, naturalmente, Roma. Nel resto del continente europeo, le maggiori capitali o le città più rilevanti hanno alla loro guida un cardinale, da Madrid a Varsavia, passando per Londra, Dublino, Bruxelles, Berlino, Colonia, Praga, Sarajevo e altre.

I cardinali vengono nominati dal papa con un atto esclusivo della sua libera volontà e il loro numero nel corso dei secoli ha subito variazioni considerevoli. Nel 1059 il pontefice Nicola II conferì ai cardinali un ruolo preminente, ma non esclusivo, nell'elezione del papa, di cui in seguito, con il III Concilio lateranense (1179), divennero i soli elettori. Dal XII-XIII secolo formarono un vero e proprio «collegio» sempre più legato al pontefice, finché nel 1586 Sisto V, nel quadro di una più generale riforma della curia romana, elevò a 70 il loro numero, che per tutto il Medioevo si era mantenuto intorno ai 30. Proprio Sisto V mise a punto il meccanismo organizzativo delle congregazioni, ancora oggi in funzione, in cui si suddivide il governo generale della Chiesa. Solo con Giovanni XXIII il collegio cardinalizio venne nuovamente allargato, salendo a quota 76 nel 1958 e a 90 nel 1962, mentre con Paolo VI, nel 1965, si raggiunse il numero di 106 cardinali. Paolo VI con la riforma del conclave, cioè delle procedure dell'elezione del papa, fissò a 120 il numero degli elettori, stabilendo che hanno diritto di elettorato attivo coloro che non hanno raggiunto gli 80 anni di età; chi li ha superati non en-

tra in conclave. Il limite dei 120 è stato confermato successivamente da Giovanni Paolo II, anche se è apparso chiaro che si tratta di un'indicazione generale e del tutto orientativa, in quanto in diverse occasioni il numero dei cardinali al di sotto degli 80 anni ha sforato, e di molto, la soglia dei 120. Il papa, infatti, in questa come in molte altre decisioni, è libero e sovrano e può derogare se lo ritiene opportuno; la norma ha quindi valore solo come indicazione generale cui attenersi.

Il collegio cardinalizio possiede una particolarità che deriva dalla struttura assunta nel corso dei due millenni di storia della Chiesa. I cardinali sono suddivisi all'interno di tre distinti «ordini»: dei «vescovi», dei «presbiteri», dei «diaconi», con qualche differenza di prerogativa, e la spiegazione va cercata nella storia. La terminologia si riferisce alla primitiva suddivisione delle circoscrizioni ecclesiastiche: dal IV secolo si designarono col termine *cardinalis* i sacerdoti preposti alla cura delle chiese di Roma e i diaconi delle sette diaconie in cui a sua volta era suddivisa la città. Dal V secolo anche i vescovi delle sette diocesi confinanti con quella di Roma (dal XII secolo scese a sei), o «suburbicarie», assistono il papa nelle cerimonie e nell'amministrazione venendo, per questa ragione, chiamati cardinali fin dall'VIII secolo. Ecco perché oggi la composizione del collegio cardinalizio risulta di sei cardinali «vescovi» (titolari delle sedi di Ostia, Albano, Frascati, Porto-Santa Rufina, Sabina-Poggio Mirteto, Velletri-Segni), seguiti dai cardinali «presbiteri», cioè che aggiungono il titolo di una delle chiese più antiche della città di Roma, e infine i cardinali «diaconi» legati alle altre chiese di Roma, denominate diaconie e più recenti. La suddivisione sottolinea e dà spessore all'idea che i cardinali siano i più stretti collaboratori del papa. Nel caso più comune di un cardinale che non risieda a Roma, ma sia a capo di una diocesi in qualche parte del mondo, è parte integrante del suo ruolo il «possesso» di una delle chiese della città di Roma, per sottolineare il legame con il papa, in quanto quest'ultimo è il vescovo della città e i cardinali collaborano con lui. Dal 1150, poi, il collegio cardinalizio ha un decano, che ha il titolo di vescovo di Ostia, e un camerlengo, quale amministratore dei beni, mentre dal

1059 è il collegio nel suo insieme ad avere l'onere e l'onore di eleggere il nuovo papa.

Resta da dire che vige una procedura per il passaggio da un «ordine» all'altro, quando un posto si rende libero a causa della morte di uno degli appartenenti, con regole precise per la successione. Con il decesso di uno dei cardinali dell'ordine dei presbiteri, prende il suo posto quello più anziano (per nomina) dell'ordine dei diaconi. Ma il passaggio può avvenire anche per anzianità: quando un cardinale ha compiuto dieci anni nell'ordine dei diaconi, può, se lo desidera, passare all'ordine dei presbiteri. Non si tratta solo di una questione formale: il passaggio da un ordine all'altro implica, ad esempio, differenti ruoli e compiti nel momento del conclave. Per l'ordine dei vescovi, trattandosi dei sei cardinali più stretti collaboratori del papa (come il segretario di Stato), il passaggio avviene su decisione papale una volta che si sia reso libero il posto a causa del decesso di chi lo deteneva in precedenza. Nel complesso, tuttavia, tra i cardinali c'è una assoluta parità; è solo la figura del cardinale decano che assume un'importanza nel momento della sede vacante, figurando a tutti gli effetti come un *primus inter pares*, e a lui spetta la responsabilità di avviare e gestire le procedure complesse che portano al conclave e alla elezione del nuovo papa.

### 3. I patriarchi

Vengono denominate «patriarcati» le sedi storiche più importanti, in Oriente come in Occidente, secondo il Concilio di Nicea (325), il I Concilio di Costantinopoli (381) e il Concilio di Calcedonia (451). Il Concilio di Nicea stabilì che il vescovo di Alessandria esercitava, per il prestigio e l'antichità della sede, una giurisdizione sugli altri vescovi della regione dell'Egitto, che dal punto di vista geografico a quell'epoca corrispondeva alla provincia romana. Il Concilio di Costantinopoli ribadì lo stesso diritto per i vescovi delle capitali delle corrispondenti diocesi civili, dato che con la riforma di Diocleziano l'impero veniva suddiviso in dodici diocesi. Il Concilio di Calcedonia riconobbe all'arcivescovo di Costantino-

poli il diritto di giudicare in appello le cause portate dai tre vescovi delle altrettante diocesi che facevano parte della regione. E così, da quel momento, i titolari delle sedi più importanti – Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme – riservarono per sé il titolo di patriarca.

In seguito, presero il titolo di patriarca i capi di quelle antiche Chiese che si sono staccate dalla Chiesa cattolica per formare l'Ortodossia; è questo il motivo storico per cui si parla dell'esistenza, oggi, di un patriarca di Mosca e di tutte le Russie; per la stessa ragione i vescovi ortodossi che hanno sede nelle capitali dei rispettivi paesi vengono denominati patriarchi, in quanto le Chiese ortodosse hanno un radicamento nazionale. D'altra parte, nell'ambito cattolico, il papa di volta in volta ha scelto di assegnare il titolo di patriarca, puramente onorifico, agli arcivescovi di città particolarmente importanti, come Venezia, Lisbona o Goa in India in quanto colonia portoghese.

Patriarcati sono stati costituiti per quelle Chiese ortodosse che a partire dal XVI secolo sono rientrate nell'ambito cattolico: abbiamo così un patriarcato alessandrino per la Chiesa copta; tre ad Antiochia per i diversi riti (greco-melkiti, siriani, maroniti); uno a Gerusalemme; uno a Babilonia (che geograficamente corrisponde a Bagdad) per i Caldei. La carica permane anche se dal punto di vista numerico si tratta di arcivescovi che possono contare, per cause storiche, su un numero esiguo di fedeli, come accade in particolare in Medio Oriente, dove la presenza del cattolicesimo è oggi piuttosto ridotta, e il titolo patriarcale ha una funzione onorifica, riconoscendo l'importanza della Chiesa nei territori dove ebbe inizio la diffusione del cristianesimo.

#### *4. Arcivescovi e vescovi*

L'attuale struttura della Chiesa cattolica suddivide il territorio in arcidiocesi e diocesi, che ricalcano nella loro articolazione le corrispondenti province civili. La differenza tra i due titoli deriva dall'importanza geografica della città: in una re-

gione il capoluogo corrisponde di solito all'arcidiocesi; per le altre città si parla di diocesi. L'arcidiocesi, o meglio l'arcivescovo che ne è il titolare, esercita una giurisdizione sui vescovi delle diocesi circostanti, e insieme con loro forma una regione ecclesiastica, che anche in questo caso corrisponde all'ordinamento amministrativo civile. È sempre il Codice di diritto canonico a stabilire il diritto dell'arcivescovo metropolitano a intervenire qualora i vescovi delle diocesi sotto la sua giurisdizione (indicate con il termine tecnico di «suffraganee») si rendano responsabili di mancanze o negligenze. Per distinguere gli arcivescovi metropolitani dagli altri vescovi si usa un indumento a loro riservato, il «pallio», una fascia di lana bianca, consegnato dal papa stesso nel corso di una cerimonia che si svolge il 29 giugno a Roma, nella festa liturgica dei Santi Pietro e Paolo. È un modo per sottolineare lo speciale legame esistente tra il papa, successore degli apostoli, e questi vescovi che hanno un ruolo preminente, governando le diocesi di maggiore importanza.

Fino al VI secolo il territorio di competenza dei vescovi si chiamava parrocchia, ma a partire da allora, con l'espansione numerica e territoriale, si rese necessaria una suddivisione di maggiore efficienza. Nacquero le diocesi, mentre le parrocchie lentamente si configurarono come una loro sottodivisione, per giungere infine ai tempi attuali, in cui una diocesi è composta di diverse parrocchie, per una migliore cura dei fedeli. Il cambiamento da allora investì le procedure di scelta e di nomina dei vescovi: dopo i primi decenni, in cui i vescovi venivano nominati direttamente dagli apostoli, i resoconti dei primi secoli dicono che l'elezione aveva luogo direttamente in seguito all'investitura popolare, come accadde a sant'Agostino, scelto prima come sacerdote e poi come vescovo a furor di popolo. Con il mutare delle condizioni politiche e sociali e con le ingerenze del potere civile nelle nomine, specialmente nel Medioevo, dall'XI secolo l'elezione dei vescovi viene riservata al clero delle chiese cattedrali, mentre a partire dal XIV secolo è il papa che nomina, pur resistendo in Europa dei casi particolari che prevedono la possibilità, per antico privilegio, che siano i sacerdoti e i fedeli a indicare il no-

me del vescovo. Accade in alcune zone della Svizzera. Quando, in epoca recente, si sono avute scelte effettuate al di fuori dell'indicazione del capitolo locale, si sono verificati problemi di accettazione e si è parlato di un ulteriore esempio negativo di centralismo romano che non tiene nella dovuta considerazione le indicazioni locali<sup>4</sup>. Comunque sia, soltanto il papa può rimuovere o trasferire un vescovo; inoltre, a seconda delle situazioni, alcune diocesi sono svincolate dalla Chiesa locale e si dice allora che si tratta di diocesi immediatamente soggette alla Santa sede (può accadere in territori dove la presenza della Chiesa data da pochi anni oppure sia particolarmente problematica).

Per avere un'idea più completa della struttura gerarchica, bisogna considerare che possono esserci arcivescovi o vescovi senza un legame diretto con la diocesi e possono esserci inoltre diocesi o arcidiocesi talmente vaste da rendere insufficiente la presenza di un solo vescovo per le esigenze di governo. In quest'ultimo caso al titolare si affianca un vescovo cosiddetto «ausiliare», o più di uno, a seconda delle necessità; nelle arcidiocesi più grandi ogni vescovo ausiliare assume la responsabilità pastorale di un settore diverso, comunque in coordinamento con il titolare. Un vescovo può essere nominato con il titolo di «coadiutore», il che vuol dire che quando il titolare presenta le dimissioni, al compimento del 75° anno di età, sarà il coadiutore a prenderne il posto, in maniera automatica, sempre previa nomina papale, che in questo caso è un atto formale.

Esistono, infine, arcivescovi o vescovi che non hanno una diocesi reale da governare. È la struttura della curia a prevedere che ci siano cardinali o arcivescovi alla guida dei diversi organismi e settori. Tuttavia, non c'è vescovo o arcivescovo senza rapporto con un territorio; allo stesso modo è evidente

<sup>4</sup> Fu il caso della diocesi di Chur (Coira). Nel 1988 la designazione del vescovo da parte della Santa sede, senza tenere conto delle indicazioni dell'assemblea locale di sacerdoti e fedeli, unita all'atteggiamento di chiusura del nominato, generò una reazione di rifiuto e anni di polemiche. Infine nel 1997, anche con l'intervento della Conferenza episcopale, si arrivò a una soluzione spostando il vescovo a un'altra diocesi, fuori dalla Svizzera.

che incarichi di responsabilità in curia non possono convivere con il governo di una diocesi. Ecco allora che viene assegnata una diocesi fittizia, definita «sede titolare», esistente sulla carta e non nella realtà, scelta tra le antiche diocesi dell'epoca dell'impero romano e dei primi secoli, non più operanti. In questo modo l'arcivescovo non ha una giurisdizione concreta, ha il titolo ma non l'ufficio, per effetto dell'onore e dell'onere concesso di contribuire direttamente al governo della Chiesa universale<sup>5</sup>.

### 5. *I sacerdoti, i religiosi, le religiose*

I primi collaboratori dei vescovi sono i sacerdoti, ai quali vengono affidati i compiti relativi alla gestione di una parrocchia; questa rappresenta oggi l'unità più piccola, disseminata sul territorio, in grado di organizzare servizi per i fedeli. Si arriva al sacerdozio dopo una prima fase di analisi della vocazione che il giovane avverte e dopo un percorso accademico piuttosto lungo, che prevede in tutto sei anni di studio, due di filosofia e quattro di teologia, da svolgersi in seminario. L'ordinazione sacerdotale può avvenire al termine del terzo anno di teologia, mentre la formazione può proseguire ancora per l'eventuale specializzazione, soprattutto se il sacerdote intende intraprendere la carriera dell'insegnamento nelle università o nei seminari. La formazione dei sacerdoti avviene nel seminario, una struttura presente di solito in ogni diocesi; quando le vocazioni sono rare, un seminario è usato da

<sup>5</sup> Le diocesi assegnate ai vescovi titolari corrispondono ad antiche città dei primi territori cristiani in Italia, ma anche in Oriente, in Africa e in Spagna. In queste regioni, infatti, fu molto alto il numero dei vescovi espulsi dai saraceni nei secoli VII e VIII e poi anche dai turchi dopo la caduta di Jaffa e Antiochia nel 1268. I vescovi profughi vennero accolti in Occidente come vescovi ausiliari e dopo la loro morte altri vennero consacrati a successori per le Chiese in mano ai non cristiani. La prassi venne regolata dal Concilio di Vienna del 1311 e poi dal Concilio di Trento e mantenuta in seguito. La nomina spetta comunque al papa e il loro titolo, *in partibus infidelium*, da Leone XIII (1882) venne cambiato in «vescovo titolare». Pur non avendo alcuna giurisdizione sulla Chiesa titolare, godono dei privilegi e degli onori che provengono dall'ordine episcopale.

più diocesi e dunque si parla di seminario interdiocesano. In effetti il sacerdote è legato – il termine tecnico suona «incardinato» – alla diocesi di appartenenza e non può lasciarla, cioè non può passare a un'altra diocesi, sotto la giurisdizione di un altro vescovo, se prima non ottiene un permesso sia dal vescovo di provenienza sia da quello di arrivo. Se il sacerdote appartiene, per così dire, alla diocesi e si occupa di una parrocchia, con l'incarico di parroco oppure di collaboratore del parroco, si parla di «clero secolare». Con questa espressione ci si riferisce ai sacerdoti che vivono nel «secolo», cioè in mezzo alla gente, appunto per il loro essere collocati all'interno di una parrocchia, che per definizione è una struttura che segue da vicino le persone, i fedeli, che ne fanno parte.

Se invece il sacerdote appartiene a un ordine oppure a una congregazione religiosa, si parla di sacerdoti «regolari», la cui vita è assoggettata alle norme di una «regola». Ogni congregazione religiosa ha una regola che ne definisce vita interna e obiettivi, scritta dal fondatore e approvata dal papa del tempo in cui il fondatore è vissuto, ma che può venire rivista, riscritta e aggiornata in base alle mutate condizioni. All'interno della Chiesa esistono diversi ordini e congregazioni: sono 226 quelli maschili all'interno dell'Unione dei superiori generali, che serve da collegamento e spazio di discussione e interfaccia con la Santa sede. Nel mondo il numero dei religiosi si aggira sui 200.000, con una tendenza al calo abbastanza evidente negli ultimi anni, soprattutto in Europa e nel Nord America. Nel novero delle 226, ci sono congregazioni molto antiche (ad esempio, i benedettini, i francescani, i domenicani); altre sono invece più recenti, come tutte quelle nate nell'Ottocento per l'educazione e l'istruzione dei giovani; altre sono state fondate nel Novecento e talune, infine, sono recentissime. Esistono congregazioni molto numerose quanto a numero di aderenti, altre con poche decine di sacerdoti. I gesuiti, ad esempio, contano 18.000 presenze nel mondo, i domenicani 6000, i francescani sono divisi in tre diversi ordini che, raggruppati, formano il numero più consistente: i frati minori contano 16.000 religiosi, i conventuali 4500, i cappuccini superano gli 11.000. Le forze che congregazioni e or-

dini religiosi mettono in campo hanno un grande impatto sulla vita della Chiesa in generale: basti pensare che gestiscono moltissime università pontificie, a Roma e in tutto il mondo; gli studi superiori rappresentano quindi un vero e proprio punto di forza formativo per generazioni di sacerdoti, sia dei rispettivi ordini, sia laici o clero secolare.

Più consistente dal punto di vista numerico, più frammentato sul piano pratico, è l'universo rappresentato dalle congregazioni religiose femminili, che arrivano a quota 900, considerando quelle censite dall'Unione internazionale delle superiori generali, un ente con personalità giuridica, che ha compiti di formazione e coordinamento per le rispettive responsabili. Esistono congregazioni molto numerose e altre molto ridotte: si va dalle Figlie della carità di San Vincenzo de' Paoli, che con oltre 22.000 suore sono la congregazione femminile più numerosa, alle Ancelle di San Giuseppe di Varese, che sono appena 35. Secondo le stime più recenti, seppure approssimative, il numero delle suore si aggira intorno ai 750-800.000 in tutto il mondo, con una tendenza al calo che sta diventando marcata negli ultimi anni e che provoca fenomeni nuovi, come la tendenza a fondere congregazioni più piccole ma nate dallo stesso fondatore o con la medesima ispirazione. Negli Usa questo è il caso di alcune delle diverse congregazioni femminili domenicane, che progressivamente danno vita a processi di fusione, per meglio rispondere a un'epoca di progressivo invecchiamento, con difficoltà crescente nel gestire le case e gli istituti e conseguente necessità di procedere a una rapida razionalizzazione. Ci sono naturalmente delle eccezioni al calo; il più noto riguarda le Missionarie della carità, la congregazione fondata da madre Teresa di Calcutta, che si occupa della cura dei malati e dei bisogni delle persone più povere e conta 4700 religiose, in continua crescita numerica.

## 6. *I laici*

L'ultima porzione del «popolo di Dio», secondo la definizione del Concilio, riguarda i laici, tutte quelle persone, uomini e donne, battezzati, che partecipano alla vita della Chiesa, sia che

facciano parte di qualche associazione o di qualche movimento, sia che prendano parte liberamente all'una o all'altra attività delle parrocchie di appartenenza. Il Concilio ha inaugurato, nelle intenzioni, una nuova fase in cui tutte le componenti della Chiesa hanno spazio; nella prassi, l'attuazione si presenta piuttosto differenziata e la valutazione va fatta tenendo conto dei differenti contesti culturali ed ecclesiali. Dare un ruolo ai laici significa rivedere lo spazio di azione dei sacerdoti: nelle realtà del Terzo Mondo, in paesi come il Brasile o nell'America Centrale, l'impegno dei laici è importante, anzi fondamentale, dinanzi alla scarsità dei sacerdoti e alle grandi distanze che costoro devono coprire. La situazione è la medesima in molte zone dell'Africa, dove il catechista laico possiede un rilevante prestigio e compiti di primo piano nell'animazione della comunità, anche dal punto di vista della preparazione liturgica. Nell'animazione delle comunità i laici, pur non arrivando a celebrare la messa, compiono un lavoro prezioso in mancanza dei sacerdoti. In Occidente la situazione è differenziata: negli Usa, ad esempio, il confronto con i laici sta cambiando il volto del sacerdozio, ed esiste una forte dialettica con una realtà che non accetta regole precostituite, com'è tipico di una società dove vigono regole democratiche e di partecipazione in tutti gli spazi della vita e si muove quindi un'analoga richiesta anche alla Chiesa, almeno come metodo generale di lavoro. In Europa, invece, domina una mentalità ancora piuttosto legata a schematismi di tipo clericale e l'invecchiamento del clero, anche se progressivo, è ancora attenuato dalla presenza delle suore nelle parrocchie, che assumono su di sé diversi incarichi. Non è difficile ipotizzare che in un futuro prossimo dovranno essere i laici a trovare spazi nuovi, rimettendo in discussione anche quelli di primo piano finora occupati dai sacerdoti, come vedremo più in dettaglio nei prossimi capitoli.

## *7. Associazioni e movimenti*

Gli anni del dopo Concilio hanno visto emergere «movimenti» che si sono aggiunti alle associazioni esistenti. Nell'Ottocento, e più ancora nel Novecento, esisteva quasi soltanto

l'Azione cattolica, riconosciuta dai vescovi e forma di espressione organizzata di impegno nelle parrocchie e nella vita cristiana. Accanto all'Azione cattolica vivevano poche altre forme associate per esprimere la spiritualità, la carità, l'impegno nell'ambito educativo. Dalla fine del Concilio il concetto di «popolo di Dio» diventa funzionale a una Chiesa che voglia rinnovarsi e si interseca con le richieste di forme nuove di presenza e di testimonianza nella vita di tutti i giorni e nei diversi ambiti: dal lavoro al tempo libero, dalla carità alla vita sociale e politica. Alcuni movimenti hanno una spiccata impronta sociale, altri più catechetica, alcuni vivono nelle parrocchie, altri si riuniscono in proprio ma chiedono un riconoscimento e la presenza dei sacerdoti per garantire la propria identità cattolica. Tutti nascono al di fuori dell'ambito strettamente istituzionale fino ad allora esistente, rappresentando il tentativo di inserirsi in diversi settori: il mondo del lavoro, le nuove povertà, le realtà imprenditoriali, l'università, l'ecumenismo e altri. Si intende così rispondere a una società in rapido cambiamento, nella quale la Chiesa intuisce che deve andare a cercare le persone là dove queste vivono. È quanto hanno fatto in Francia, addirittura prima del Concilio, i «preti operai», visti con sospetto dai vescovi, ma che per diverse decine di anni hanno costituito una presenza vivace all'interno delle contraddittorie situazioni del mondo del lavoro; si è registrata una «esportazione» del fenomeno anche in Italia e in altri paesi europei<sup>6</sup>.

I movimenti del dopo Concilio hanno nomi diversi ma ben conosciuti: Neocatecumenali, Opus Dei, Comunione e liberazione, Focolarini, Comunità di Sant'Egidio e tanti altri, con diramazioni internazionali. Hanno goduto soprat-

<sup>6</sup> Il primo prete operaio compare in Italia nel 1950. Il fenomeno nasce in Francia nel 1943, con l'approvazione dell'allora arcivescovo di Parigi, il cardinale Emmanuel Suhard. Il 19 gennaio 1954 Pio XII decreta la fine dell'esperienza. Dopo il Concilio essa riprende e Paolo VI nella Lettera apostolica *Octogesima adveniens* del 1971 ne dà una valutazione positiva (par. 48). In Italia negli anni Settanta del secolo appena trascorso i preti operai sono circa 300, inseriti nelle fabbriche soprattutto al Nord. Calano a 110 nel 1983 e oggi si tratta di un'esperienza in via di esaurimento.

tutto dell'appoggio di Giovanni Paolo II, che ne seguiva e incoraggiava lo sviluppo, fornendo anche la necessaria approvazione ecclesiastica attraverso quello specifico dicastero vaticano chiamato Pontificio consiglio per i laici, che li ha censiti in tutto il mondo<sup>7</sup>. Alla crescita quantitativa dei movimenti corrisponde il calo delle congregazioni e degli ordini religiosi, le cui regole permettono minore flessibilità e minore capacità di adattarsi e di rispondere ai bisogni della società, rispetto ai laici, che possono organizzarsi in modo diverso e soprattutto più rapido. Sono nate anche, negli ultimi 40 anni, congregazioni nuove, oggi in decisa espansione, e nuove comunità, per rispondere al bisogno, alla sete di spiritualità che sembra emergere in tante persone. Così, ad esempio, al movimento di Comunione e liberazione fa seguito una comunità sacerdotale per i sacerdoti e per quei laici che prendono i voti; analoga esperienza riguarda l'Opus Dei, che oltre ai sacerdoti è aperta ai laici che vogliano entrare a farne parte con specifici voti in maniera più stringente. Dai rami principali dell'albero delle congregazioni religiose si staccano diramazioni: dai benedettini emergono fraternità monastiche dalla regola più rigida, in grado di attirare giovani, in Italia e all'estero. In Francia le nuove comunità vivono l'esperienza di saper coniugare lavoro e preghiera, aprendo le chiese nel centro delle città e riempiendole a tutte le ore di semplici fedeli che vogliono raccogliersi. In ambito femminile, al calo numerico generale fa riscontro la crescita delle congregazioni che propongono scelte radicali, come le Missionarie della carità di madre Teresa di Calcutta o le Piccole sorelle dei poveri.

### 7.1. *Crescita e dibattito*

I movimenti hanno avuto un momento pubblico di indubbia importanza nel raduno del maggio 1998 in piazza San Pietro

<sup>7</sup> Sono esattamente 123 quelli riconosciuti e censiti a livello internazionale. Cfr. *Associazioni internazionali di fedeli. Repertorio*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2004.

davanti al papa; l'appuntamento è stato preceduto da un congresso internazionale, che ha segnato il punto più alto di emersione del fenomeno; allo stesso tempo ha evidenziato l'assoluta necessità di porre termine alle asprezze delle polemiche che pure si erano verificate tra i movimenti, in un dibattito intraecclesiale sotterraneo ma stringente, per avviare una normalità di rapporti. A quel congresso, tra i relatori, ce n'era uno di assoluto primo piano, cioè il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, oggi papa Benedetto XVI, il cui intervento inquadrava lo sviluppo dei movimenti nell'ambito più generale della storia della Chiesa, con un'analisi significativa del rapporto, sempre pregno di tensioni, tra l'aspetto istituzionale, di indole normalizzatrice, e l'aspetto carismatico, di natura profetica e innovativa. È il mancato riconoscimento dell'aspetto carismatico che provoca gli strappi e le cesure; quando invece questo ha luogo, è possibile operare quei salti di qualità che si sono sovente verificati nella storia, come con gli ordini mendicanti del Medioevo e il francescanesimo, con gli slanci missionari dell'Ottocento, con le congregazioni dedite ai poveri e all'istruzione tra Ottocento e Novecento. Il cardinale Ratzinger riassumeva il dibattito del dopo Concilio.

Ecco all'improvviso, qualcosa che nessuno aveva progettato. Ecco che lo Spirito Santo, per così dire, aveva chiesto di nuovo la parola. E in giovani uomini e in giovani donne risbocciava la fede, senza «se» né «ma», senza sotterfugi né scappatoie, vissuta nella sua integralità come dono, come un regalo prezioso che fa vivere. Non mancarono certo di quelli che si sentirono infastiditi nei loro dibattiti intellettualistici, nei loro modelli di Chiesa del tutto diversa costruita a tavolino secondo la propria immagine. E come poteva essere altrimenti? Dove irrompe, lo Spirito Santo scombina sempre i progetti degli uomini. Ma vi erano e vi sono anche più serie difficoltà. Quei movimenti, infatti, palesavano – per così dire – malattie della prima età. Vi era dato cogliere la forza dello Spirito, il quale però opera per mezzo di uomini e non li libera d'incanto dalle loro debolezze. Vi erano propensioni all'esclusivismo, ad accentuazioni unilaterali, donde l'inattitudine all'inserimento nelle chiese locali. Dal loro slancio giovanile, quei ragazzi e ragazze trae-

vano la convinzione che la chiesa locale dovesse elevarsi, per così dire, al loro modello e livello e non, viceversa, che toccasse a loro lasciarsi incastonare in una compagine che talvolta era davvero piena d'incrostazioni. Si ebbero frizioni, di cui, in vari modi, furono responsabili ambo le parti. Si rese necessario riflettere sul come le due realtà – la nuova fioritura ecclesiale originatasi da situazioni nuove e le preesistenti strutture della vita ecclesiale, cioè parrocchia e diocesi – potessero porsi nel giusto rapporto. In larga misura si tratta, qui, di questioni prettamente pratiche, che non vanno spinte troppo in alto nei cieli del teorico. Ma d'altro canto è in gioco un fenomeno che si ripresenta periodicamente, in forme disperate, nella storia della Chiesa. Esiste la permanente forma basilare della vita ecclesiale in cui si esprime la continuità degli ordinamenti storici della Chiesa. E si hanno sempre nuove irruzioni dello Spirito Santo, che rendono sempre viva e nuova la struttura della Chiesa. Ma quasi mai questo rinnovamento è del tutto immune da sofferenze e frizioni. Ecco quindi che non ci si può certo esimere dalla questione di principio del come si possa individuare correttamente la collocazione teologica dei detti «movimenti» nella continuità degli ordinamenti ecclesiali<sup>8</sup>.

Le affermazioni del cardinale consentono una lettura in controluce del dibattito di questi anni. La Chiesa del dopo Concilio, almeno a livello di Santa sede, ha inteso dare spazio ai movimenti; ha verificato la crisi delle congregazioni religiose, organizzazioni più pesanti e poco flessibili; inoltre, le congregazioni hanno proprie regole, in generale al loro interno esiste la possibilità di un dibattito ampio, i superiori generali godono di un margine di autonomia e anche i religiosi che appartengono a una congregazione, qualora scontentino la Santa sede, sono meno direttamente sotto il controllo delle autorità vaticane e molto di più sotto il controllo del proprio superiore. Diversa la situazione dei movimenti, in quanto composti da laici, più sensibili o più dipendenti dalla benevolenza o dal favore del vescovo locale,

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli uomini*, intervento di apertura al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27 maggio 1998.

che può decidere piuttosto liberamente dell'uno o dell'altro, da portare o meno in diocesi.

## *7.2. Movimenti, sette e un dibattito aperto*

Il tema dei movimenti rimanda all'origine del cristianesimo, al fatto che quello fondato da Gesù fosse indubbiamente un «movimento», solo dopo costituitosi in una vera e propria istituzione. Categorie sociologiche – movimento, setta, bisogno di senso – e categorie teologiche interagiscono nella definizione dei movimenti e nella ricerca della loro collocazione. Certamente, come adombrava nella sua relazione il cardinale Ratzinger, si è prodotto un contrasto tra i movimenti da una parte, quando sottolineano il proprio carattere carismatico, e il resto dell'assetto istituzionale dall'altra – la Chiesa locale, le congregazioni religiose, le conferenze episcopali. E il favore eventuale della Santa sede non basta a risolvere tutti i problemi che possono sorgere. In proposito un'interpretazione che supera gli schematismi centro-periferia, profezia-istituzione è data dal teologo tedesco Alexandre Ganoczy. La riassume un altro teologo, l'italiano Rosino Gibellini, in un intervento di presentazione di un intero numero della rivista «Concilium» dedicato appunto al ruolo dei movimenti nella Chiesa. Un numero peraltro che arriva solo nel 2003, in qualche modo alla fine di un dibattito che ha attraversato i 40 anni successivi al Concilio, come presa d'atto di una nuova realtà ecclesiale, ormai largamente autonoma e approvata dalla Santa sede.

In ogni caso, Ganoczy appartiene al filone dei critici, di coloro secondo cui i movimenti avrebbero forti coincidenze con le sette religiose.

Per il teologo di Würzburg<sup>9</sup> settario sarebbe «la chiara volontà di separarsi dalla grande chiesa, accompagnata dalla pretesa di possedere una ecclesialità alternativa, l'unica vera in esclusiva». Dunque, setta come ecclesialità oppositiva, alternativa e esclusiva. E questo non sarebbe il caso dei movimenti. Ganoczy utilizza nel suo interven-

<sup>9</sup> Alexandre Ganoczy, appunto [N.d.A.].

to alcune categorie interpretative, che aveva già utilizzato nei suoi studi di teologia sistematica, dove opera una costante correlazione tra categorie teologiche e categorie scientifiche. In uno studio sulla Trinità (2001) aveva introdotto il concetto di sinergia, con cui nella fisica e nella biologia si descrive la cooperazione dinamica e processuale di vari elementi. La sinergetica dischiude la possibilità di esprimere in modo nuovo, attraverso la metodologia dell'analogia, la dinamica trinitaria dell'amore di Dio e il suo «agire concreativo». Il concetto di sinergia viene ripreso anche a proposito dei movimenti. Egli afferma: «La sinergia tra strutture tradizionali e strutture nuove risulta il più delle volte fruttuosa». E in uno studio comparato sulla teoria scientifica del caos e sulla fede nella creazione (1995) aveva avanzato considerazioni, qui riprese, sulla «comunità tra caos e ordine». In quel saggio aveva scritto: «È considerato dannoso per il sistema quel disordine che è provocato in maniera irreversibile da tensioni e da irrigidimenti settari, simili all'entropia paralizzante, non però quella beata inquietudine (*selige Unruhe*) di cui parla Lutero, che è indispensabile per la coesistenza e per la concreatività di carismi tanto diversi. [...] Così il caos ecclesiale e il rinnovamento dell'ordine ecclesiale si controbilanciano. La loro interazione è condizione per la crescita della comunità». E ancora: «L'unità, che deve essere costantemente ricercata, può percorrere vie caotiche: come l'unità dell'unico Dio essa non è semplicemente numerica e aritmetica, ma dev'essere concepita come unità di unificazione». È un concetto che ricorre nell'articolo di «Concilium», dove scrive: «Questo caos assomiglia, a mio giudizio, a quello che oggi viene studiato in fisica nella teoria del caos, unitamente alle sue leggi, e che viene riconosciuto come una fase di turbolenza, da cui possono nascere nuove possibilità di ordinamento». Ganczy chiude il suo intervento su «Concilium» con una visione prospettica in chiave di ecclesialità aperta: «Nei prossimi decenni continueranno a diffondersi un ateismo razionalmente legittimato, ma anche un ateismo decadente e riduzionistico. Dall'altro lato spunteranno come funghi dal terreno gruppi religiosi e quasi religiosi di ogni genere. Le grandi chiese e le religioni mondiali non li dovranno respingere, ma li dovranno accogliere come una sfida che le induce a rinnovarsi in modo adeguato al loro tempo. Così la libera concorrenza con l'irreligiosità, nonché fra le religioni e le chiese – questa speranza non è infondata – condurrà anche a promuovere l'uomo»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> R. Gibellini, intervento al dibattito *I movimenti nella Chiesa* al Cen-

Il dibattito ecclesiale è aperto. Mentre le congregazioni hanno strutture che hanno attraversato i secoli e presentano forme consolidate, i movimenti devono resistere alla prova che li attende una volta venuti meno i fondatori, in molti casi ancora in vita. Le congregazioni, nella maggior parte dei casi, vantano un'esperienza che le ha portate a superare diverse tempeste culturali e sociali e anche se molte vivono una condizione di sofferenza, altre hanno risposto confederandosi oppure fondendosi, per trovare una continuità. I movimenti più anziani contano invece al massimo 40 o 50 anni di vita, essendo nati nel contesto del dopo Concilio, e devono ancora mettere alla prova la propria flessibilità: bisognerà vedere quanto potranno sopravvivere a una nuova fase storica e come sapranno collocarsi nell'assetto futuro della Chiesa, per non dipendere dall'eventuale favore di un papa o soffrire per lo sfavore di un altro.

## 8. *I numeri*

Nei 25 anni che vanno dal 1978 al 2003 i cattolici nel mondo sono passati da quasi 757 milioni a 1,085 miliardi, con un incremento assoluto di circa 329 milioni di fedeli e in percentuale pari al 43,5%<sup>11</sup>. Confrontando questi dati con l'evoluzione della popolazione mondiale nello stesso periodo, passata da 4,2 a 6,3 miliardi, si nota che l'incidenza dei cattolici a livello planetario è lievemente diminuita, da quasi il 18% a poco oltre il 17%. Questi valori, però, esprimono la sintesi di situazioni molto diverse tra i vari continenti.

Per l'Europa si registra un'evidente stazionarietà. Nel 2003 i fedeli battezzati ammontavano a quasi 280 milioni: poco più di 13 milioni in meno rispetto al 1978 e appena 300.000 più del 1988. Tale stasi è da imputare esclusivamente alla situazione demografica europea, la cui popolazione sta

tro Pro Unione di Roma per la presentazione del numero 2003/3 di «Concilium», luglio 2003.

<sup>11</sup> Tutti i dati sono tratti da *Annuario statistico della Chiesa*, Ufficio Centrale di Statistica della Chiesa, Città del Vaticano 2004.

cessando di crescere e anzi è prevista in netto declino per i prossimi decenni. Infatti, ragionando in termini relativi, si verifica che il numero di cattolici europei ogni 100 abitanti è rimasto pressoché invariato: dai 40,5 del 1978 ai 39,6 del 2003.

Al polo opposto si colloca la realtà africana, vivacemente dinamica. Nel continente nero i cattolici sono poco meno che triplicati: nel 1978 erano circa 55 milioni e nel 2003 erano saliti a quasi 144 milioni. Solo in parte il notevole aumento è imputabile a fattori puramente demografici: infatti, i cattolici, che erano il 12,4% della popolazione africana nel 1978, 25 anni più tardi ne rappresentavano quasi il 19%.

Situazioni intermedie in America e in Asia, dove la crescita dei fedeli è stata certamente vigorosa (rispettivamente +47,6% e +78,2%), in linea con lo sviluppo demografico dei due continenti, come confermato dall'analisi in termini relativi: i fedeli americani rappresentano stabilmente il 62% della popolazione, mentre in Asia la percentuale, pur se in lieve crescita, non superava al 2003 il 3%. Stazionarietà, su valori assoluti ovviamente assai inferiori, anche per quanto riguarda l'Oceania. Il risultato complessivo, sia per quanto riguarda gli aspetti demografici sia la diffusione relativa dei fedeli, conferma l'accresciuto peso del continente africano (dove i fedeli salgono dal 7% a oltre il 13% di quelli mondiali) e il netto calo di quello europeo, per il quale la percentuale è scesa dal 35 del 1978 a meno del 26 del 2003. Per l'America si può parlare di consolidamento in positivo: ormai quasi la metà dei fedeli nel mondo appartiene a quel continente.

La distribuzione per area delle circoscrizioni ecclesiastiche – dunque arcidiocesi e diocesi – riflette sostanzialmente i fenomeni evidenziati per l'arco temporale in esame: esse sono passate nel mondo da 2649 a 3039, con un incremento di oltre il 14%. In particolare, si registra un cospicuo incremento per l'Africa (da 378 a 505 tra arcidiocesi e diocesi, pari al 33% del totale) e una stabilità quasi assoluta per l'Europa, mentre la crescita per gli altri tre continenti si colloca intorno al 16-18%. Se si rapporta il numero dei fedeli a quello delle circoscrizioni al 2003, emergono marcate differenze. Mentre l'Oceania (il continente con la più scarsa densità de-

mografica sul territorio) registra un presidio ecclesiale ogni 109.000 fedeli, l'Asia ne ha uno ogni 172.000, l'Africa uno ogni 284.000 e l'Europa uno ogni 377.000. Il quoziente più elevato è per l'America, con una circoscrizione ogni 510.000 fedeli.

Per quanto riguarda i vescovi, tra il 1978 e il 2003 il loro numero è aumentato globalmente di quasi il 28%, passando da 3714 a 4742. L'incremento è stato assai marcato in Africa (+46,3%), in Oceania (+36,2%) e in Asia (+30,8%), mentre in America (+24,9%) e in Europa (+22,4%) i valori si collocano sotto la media. Tali dinamiche differenziate non hanno però causato sostanziali variazioni nella distribuzione dei vescovi per continente: anche per il continente africano, il più dinamico, la percentuale sul totale planetario si limita a crescere dall'11,6 del 1978 al 13,3 nel 2003. Tra il 1978 e il 2003 il numero di fedeli per vescovo è passato mediamente da 203.700 a 228.900. Un aspetto che merita attenzione è l'invecchiamento della compagine dei vescovi. Il fenomeno va inquadrato sia nel generale allungamento della vita media verificatosi in tutti i paesi nella seconda metà del secolo scorso sia nei notevoli divari dell'età media della popolazione tra i vari continenti (di gran lunga più vecchia in Europa e, all'opposto, assai giovane in Africa). L'età media, nel periodo considerato, è aumentata globalmente di oltre cinque anni, passando da 62,0 a 67,3.

Quanto ai sacerdoti, il primo dato che balza evidente è che il calo tra il 1978 e il 1988 di oltre 15.000 unità – da 421.000 a meno di 405.000 – sembra essersi stabilizzato con una lievissima tendenza al recupero. Il dato vale a livello planetario, in quanto per i singoli continenti le dinamiche sono assai differenziate. A fronte di notevoli incrementi per l'Africa e per l'Asia, dove si registra un +79% e un +69% rispettivamente, e a una stazionarietà per l'America, si pone l'Europa, con una diminuzione di oltre il 19%, e l'Oceania, con un -12%. Una variabilità ancora più accentuata emerge se si opera la distinzione tra sacerdoti diocesani e sacerdoti religiosi. Mentre nel mondo il numero dei primi, dopo aver toccato un minimo di 257.000 unità nel 1988 rispetto a 262.000

nel 1978, è risalito a oltre 268.000 nel 2003, manifestando quindi una lieve ma significativa ripresa, quello dei secondi appare in costante declino. Infatti, i sacerdoti religiosi, che erano oltre 158.000 nel 1978, erano scesi a circa 147.000 dieci anni più tardi e nel 2003 si erano ulteriormente ridotti a poco più di 137.000<sup>12</sup>.

Si considerino altri tipi di operatori pastorali: i diaconi, i religiosi che hanno preso i voti ma non sono sacerdoti e le congregazioni femminili. Il diaconato è il primo livello per arrivare all'ordinazione sacerdotale e può essere conseguito anche da un laico sposato, che poi naturalmente si ferma lì, stante la legge ecclesiastica sul celibato. Il diacono può compiere alcune delle azioni del sacerdote: leggere il Vangelo, tenere l'omelia, distribuire la comunione, ma non può celebrare in maniera compiuta la messa. È una figura di aiuto, di ausilio, rispetto alle funzioni del sacerdote e appunto, per i giovani che si preparano al sacerdozio, il primo gradino degli ordini sacri. Per i laici sposati è il coronamento di un iter di formazione per un impegno diretto nelle parrocchie a fianco del parroco. I diaconi permanenti sono in forte espansione: da circa 5500 nel 1978, avevano superato nel complesso le 31.000 unità al 2003, sestuplicandosi. È in Europa che il loro incremento è stato particolarmente impetuoso, essendo passati in 25 anni da poco più di 1000 a oltre 10.000. Anche in America la dinamica è stata molto sostenuta: nel 1978 questo continente ne contava più di 4000 (oltre i tre quarti del totale planetario), mentre nel 2003 la loro consistenza era salita a oltre 20.000. È da sottolineare, invece, la scarsissima diffusione dei diaconi in Africa e in Asia: questi due continenti rappresentavano insieme appena l'1,5% della consistenza globale.

Le religiose, che erano nel mondo poco meno di un milione nel 1978, hanno raggiunto quota 800.000 circa nel 2003. Il declino, anche in questo caso, ha riguardato tre con-

<sup>12</sup> Il dato globale dei religiosi è tuttavia più alto, arrivando a toccare quota 200.000, come indicato nel par. 5, tenendo conto dei religiosi non sacerdoti – i cosiddetti «fratelli» – e le Società di vita apostolica, che hanno personale consacrato, nel senso che ha preso i voti ma non è stato ordinato al sacerdozio.

tinenti (Europa, America e Oceania), con variazioni negative anche di rilievo. In Africa e in Asia, invece, l'incremento è stato decisamente sostenuto, intorno al 60% per entrambi i continenti. Come risultato finale di queste dinamiche assai differenziate, la frazione delle religiose in Africa e Asia sul totale mondiale è passata dal 13% al 26%, a discapito dell'Europa e dell'America, la cui incidenza si è nell'insieme ridotta dall'85% al 72%.

## Capitolo secondo

# Europa

La secolarizzazione delle società europee è per la Chiesa il pericolo pubblico numero uno. La secolarizzazione, letta dal versante ecclesiale, vuol dire difficoltà di far comprendere il riferimento ai valori cristiani nelle scelte concrete, politiche e culturali, collettive e individuali. La battaglia perduta degli ultimi anni ha avuto come terreno di scontro il tentativo di inserire un esplicito riferimento ai valori cristiani nel preambolo della Costituzione europea, non accontentandosi degli altri passaggi in cui il documento li cita. Ma non basta: a squillare come tromba che suoni l'allarme, arrivano le legislazioni considerate anticristiane varate sui temi della famiglia e della bioetica, fieramente avversate dai vescovi, con manifestazioni di piazza e apparizioni sui media, vescovi a loro volta criticati per la pretesa di voler imporre a tutta la società un unico punto di vista, ignorando che la legislazione deve tutelare l'intero corpo sociale. E alla Chiesa si rimprovera di voler mantenere aree di privilegio, dall'esenzione fiscale a trattamenti considerati di favore per il proprio personale o per le proprie strutture.

### *1. Secolarizzazione e relativismo: sfida storica*

A Ovest come a Est, la secolarizzazione avanzante rappresenta il primo pericolo, la sfida più importante e urgente da

affrontare, la madre di tutti i confronti con la società. Il sentire dei vescovi si trova in linea con le preoccupazioni della Santa sede, che identifica nell'equazione secolarizzazione-relativismo la coppia ideologica che sfida la mentalità cristiana. Altri settori ecclesiali portano avanti analisi più sfumate, introducendo diversi distinguo. Ecco ad esempio come si esprime padre Bartolomeo Sorge, gesuita, direttore della rivista «Aggiornamenti sociali»:

In primo luogo, è ovvio che nell'Europa di oggi secolarizzata, culturalmente pluralistica, multi-etnica e multi-religiosa, non si può parlare delle sue radici religiose e cristiane nella forma confessionale come ai tempi della «cristianità», quando potere temporale (il trono) e potere spirituale (l'altare) erano strettamente congiunti. Perciò è comprensibile la diffidenza di chi teme che dietro il richiamo alle «radici cristiane» si nasconda l'intenzione di imporre o privilegiare una precisa identità confessionale. D'altra parte, è impossibile non tener conto che l'Europa è ormai un continente multi-etnico e multi-religioso (è significativo il possibile prossimo «allargamento» alla Turchia). Secondo stime recenti, insieme ai 555 milioni di cristiani (di cui 269 cattolici, 170 ortodossi, 80 protestanti, 30 anglicani) vivono in Europa 32 milioni di musulmani, 3,4 milioni di ebrei, 1.600.000 induisti, 1.500.000 buddhisti, 500.000 sikh. Dal canto suo, il Concilio Vaticano II ha definitivamente chiarito che il cristianesimo non si identifica con nessuna civiltà, neppure con quella europea e occidentale.

In secondo luogo, si deve ammettere che, molto più di un generico richiamo alle radici cristiane (che pure è doveroso), è importante che nella Costituzione siano accolti di fatto i valori che a quelle radici si ispirano.

In terzo luogo, bisogna chiaramente affermare che la religione non potrà mai essere ridotta a mero affare privato, ma avrà sempre rilevanza sociale. Pertanto rimane aperta la questione del riconoscimento giuridico delle Chiese e delle comunità religiose. La reciproca collaborazione, leale e rispettosa, con le istituzioni comunitarie va garantita nell'interesse non tanto delle confessioni religiose e delle istituzioni, quanto soprattutto dei cittadini e del bene comune.

Infine, la natura dell'evangelizzazione è essenzialmente profetica. Se è vero che il fatto religioso non può essere relegato nel privato e che il riconoscimento giuridico delle confessioni religiose risul-

ta utile ai cittadini e al bene comune, tuttavia è altrettanto vero che tale riconoscimento non si richiede affatto affinché i cristiani siano «sale della terra». Talvolta le garanzie giuridiche possono essere controproducenti: alcuni potrebbero scorgervi il tentativo delle Chiese e delle comunità religiose di cercare sicurezze e privilegi; altri vi vedrebbero una indebita imposizione confessionale e un *vulnus* alla laicità dello Stato. Va dunque ribadito con coraggio che la forza della Chiesa non sta nei privilegi o nel favore del potere di turno; la sua vera e unica forza sta nella santità dei suoi figli, nella potenza disarmata della Parola di Dio, nella povertà evangelica. Proprio per questo – ricorda il Concilio Vaticano II – la Chiesa «non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi essa rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni» (*Gaudium et Spes*, par. 76)<sup>1</sup>.

L'editoriale da cui è tratta la lunga citazione risale all'epoca in cui il dibattito era sul tema dei valori cristiani nella Costituzione europea e riassume le sfide che alla Chiesa si pongono in questo momento della vita del continente. La fisionomia religiosa e la composizione etnica dei diversi paesi è profondamente mutata grazie alle migrazioni, aprendo un ampio dibattito sul ruolo del confronto con le centinaia di migliaia di immigrati di religione islamica. La caduta del comunismo e l'allargamento dell'Unione Europea sono due fenomeni rilevanti degli ultimi anni ai quali la Chiesa ha dato un contributo che non può venire disconosciuto o dimenticato. Proprio la nuova fisionomia dell'Europa apre problemi inediti per la Chiesa, che pure ha contribuito a diagnosticarli per tempo, rimanendo a corto di soluzioni di ampio respiro, se si guarda ai risultati di oggi, sotto forma di leggi non in linea con i valori cristiani sui temi della vita e dell'organizzazione sociale e in particolare sui soggetti specifici del divorzio, dell'aborto, del riconoscimento di unioni al di fuori del matrimonio e nella bioetica.

<sup>1</sup> B. Sorge, *Le «radici cristiane» dell'Europa*, editoriale, in «Aggiornamenti sociali», aprile 2003.

## 2. Le comuni radici cristiane

La diagnosi è presente alla Chiesa in Europa dal 1981, quando l'Università lateranense di Roma e l'Università cattolica di Lublino, in Polonia, organizzarono un simposio scientifico di alto livello che aveva per tema le comuni radici cristiane dell'Europa<sup>2</sup>. L'ispiratore era Giovanni Paolo II e infatti il tema dell'Europa e del cristianesimo come collante dei popoli del continente ha guidato la sua azione di governo. Nel discorso rivolto ai partecipanti al simposio, il papa fece, tra le altre, un'affermazione importante.

Ci troviamo in un'Europa in cui si fa sempre più forte la tentazione dell'ateismo e dello scetticismo; in cui alligna una penosa incertezza morale, con la disgregazione della famiglia e la degenerazione dei costumi; in cui domina un pericoloso conflitto di idee e di movimenti. La crisi della civiltà (Huizinga) e il tramonto dell'Occidente (Spengler) vogliono soltanto significare l'estrema attualità e necessità di Cristo e del Vangelo. Il senso cristiano dell'uomo, immagine di Dio, secondo la teologia greca tanto amata da Cirillo e Metodio ed approfondita da sant'Agostino, è la radice dei popoli dell'Europa e ad esso bisogna richiamarsi con amore e buona volontà per dare pace e serenità alla nostra epoca: solo così si scopre il senso umano della storia, che in realtà è Storia della salvezza<sup>3</sup>.

In quel momento, la Chiesa aveva ben presente il problema, nelle sue linee generali. Pesava la divisione nei due blocchi contrapposti, Est e Ovest, poi venuta meno a partire dal 1989 con la caduta del Muro di Berlino. Prima di allora la Chiesa aveva messo già a punto l'idea – perfezionata poi con

<sup>2</sup> Il Colloquio internazionale si svolse a Roma dal 3 al 6 novembre 1981, alla presenza di oltre 200 intellettuali e docenti universitari di 23 paesi, tra cui molti provenienti dalla Polonia, ed era stato promosso dall'Università lateranense di Roma e dall'Università cattolica di Lublino. Il papa ricevette in udienza i partecipanti a conclusione dei lavori, il 6 novembre.

<sup>3</sup> Discorso di Giovanni Paolo II al Colloquio internazionale sulle comuni radici cristiane delle nazioni europee, 6 novembre 1981, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II/1981*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1982, vol. II, pp. 566-571.

la fine del comunismo – della necessaria integrazione tra i «due polmoni» che formano il continente, cioè l'importanza del patrimonio culturale della Chiesa cattolica e della Chiesa ortodossa, che si è separata dal cattolicesimo all'inizio del secondo millennio cristiano.

### *2.1. Ostilità ortodossa e dialogo protestante*

Negli scritti del papa e nei documenti della Chiesa degli ultimi vent'anni del Novecento, nei viaggi di Giovanni Paolo II nei paesi dell'Est (Cecoslovacchia poi Repubblica Ceca, Ucraina, Paesi Baltici, Romania, Bulgaria, Bosnia) ma anche in Grecia, a Istanbul, in Armenia e in Georgia, si ribadisce che deve esserci una ricerca per superare gli ostacoli tra cattolicesimo e ortodossia e che le due Chiese devono lavorare insieme per l'evangelizzazione del continente. Un appello particolarmente forte dopo la caduta del comunismo, anche se da quel momento, da quando cioè la comunità cattolica è più libera di muoversi verso Est, si profila un ostacolo nuovo e non considerato prima: l'ostilità ortodossa, soprattutto del patriarcato di Mosca, che cataloga le iniziative di presenza cattolica sotto la voce negativa del proselitismo. Mosca non accetta la presenza cattolica nei territori russi, la considera non solo superflua, in quanto si tratta di territori da sempre cristiani, ma addirittura offensiva, perché Roma sottintende che non ci sia vero cristianesimo e che si tratti di un paese non cristiano. All'atteggiamento ufficiale ostile e critico si contrappongono i pronunciamenti delle Chiese ortodosse dei diversi paesi europei, che hanno un atteggiamento più malleabile verso il cattolicesimo, da sempre accettato e presente. Diverso ancora l'atteggiamento dell'ampia galassia protestante riunita nel Consiglio mondiale delle Chiese<sup>4</sup>, che sta dalla

<sup>4</sup> Il Consiglio mondiale delle Chiese ha sede a Ginevra, è stato fondato il 23 agosto 1948 ad Amsterdam durante la prima assemblea mondiale. Costituisce il più ampio raggruppamento del mondo cristiano. Ne fanno parte 340 tra Chiese e denominazioni, di oltre 100 paesi in rappresentanza di 400 milioni di cristiani, tra cui diverse Chiese ortodosse e le principali confessioni protestanti storiche, oltre a diverse Chiese indipendenti. La Chiesa cattolica non entra a pieno titolo ma è presente con lo status di osservatore.

parte della Chiesa cattolica quanto a preoccupazione verso il procedere della secolarizzazione della società: se l'Occidente europeo sta perdendo di vista i riferimenti ai valori cristiani è più che mai importante un'azione congiunta e coordinata delle Chiese per rievangelizzare il continente.

## 2.2. *Il primato*

Negli ultimi anni il dialogo prosegue allora su diversi piani; in primo luogo a livello teologico, con commissioni miste, sia con il mondo protestante, sia con il mondo ortodosso, per affrontare e appianare le divergenze sui principali ostacoli alla comprensione e le incrostazioni storiche delle dispute teologiche, per verificare se e quanto abbiano ancora significato e in che modo poterle superare. In secondo luogo, sul piano delle affermazioni di principio: il principale ostacolo alla possibile unità delle chiese è rappresentato dal modo in cui, nel secondo millennio soprattutto, la Chiesa cattolica ha inteso ed esercitato il ministero del vescovo di Roma – primato non solo onorifico ma anche di giurisdizione rispetto ai vescovi e alle Chiese locali. La Santa sede conosce il problema, al punto da indurre lo stesso Giovanni Paolo II a compiere un esplicito riferimento addirittura all'interno della sua enciclica dedicata all'ecumenismo e intitolata *Ut Unum Sint*. Nel paragrafo 95 del documento, pubblicato nel 1995, al secondo capoverso, si legge una importante affermazione.

Quale Vescovo di Roma so bene, e lo ho riaffermato nella presente Lettera enciclica, che la comunione piena e visibile di tutte le comunità, nelle quali in virtù della fedeltà di Dio abita il suo Spirito, è il desiderio ardente di Cristo. Sono convinto di avere a questo riguardo una responsabilità particolare, soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle Comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, *Ut Unum Sint*, par. 95, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II/1995*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1996, vol. I, pp. 1560.

### *3. Nuova evangelizzazione*

La risposta della Chiesa alla situazione europea si basa sull'idea della «nuova evangelizzazione», perché il continente nato dai valori cristiani li ha persi di vista e si è trasformato di nuovo in una terra di missione: la Chiesa nata in Europa, scopre di non essere più un punto di riferimento vincolante per i suoi abitanti. La risposta, in questi ultimi quindici anni, punta a una strategia centrata sulle conferenze episcopali affinché attuino una maggiore presenza nella vita pubblica. Lo si vede soprattutto in Italia e in Spagna, dove i vescovi, singolarmente e in quanto organismo collettivo, scendono in campo su temi direttamente politici, quando li giudicano di rilevante interesse per la moralità pubblica. Accade meno in Francia, dove la separazione tra Stato e Chiesa è più netta; è diversa la situazione in Germania; in Polonia la Chiesa gode di un certo prestigio; in Inghilterra e Irlanda subisce una crisi di credibilità per l'emergere degli abusi sessuali commessi da diversi esponenti del clero. Per spiegare i diversi atteggiamenti risulta emblematico quanto accaduto alla fine di settembre del 2005, nel corso di una riunione a Roma dei 34 presidenti delle conferenze episcopali europee: in quell'occasione venne passata in rassegna la situazione paese per paese; per l'Italia si verificò interesse e un certo dibattito in merito alla scelta dei vescovi di intervenire attivamente nell'indicazione di voto per i referendum dell'aprile di quell'anno sulla bioetica. Non tutti i partecipanti si mostrarono d'accordo con la linea interventista in politica, in quel caso, dei vescovi italiani, per l'esistenza di posizioni e sensibilità diverse rispetto alla consapevolezza del ruolo da assumere nel terreno del rapporto con lo Stato e dell'etica pubblica. Nella situazione variegata dei diversi paesi europei, negli ultimi anni è comunque cresciuto il ruolo di un organismo di coordinamento e consultazione dei vescovi, che è il Consiglio delle conferenze episcopali, che riunisce i presidenti dei vescovi di 34 paesi ed è un ente di scambio di idee, che organizza convegni e iniziative di studio e approfondimento, ed è interlocutore anche delle conferenze episcopali di altri paesi, so-

prattutto per l'Africa<sup>6</sup>. Al Consiglio e alle conferenze episcopali è affidato il compito della «nuova evangelizzazione». Per fornire strumenti di analisi e suggerire le principali linee di azione, negli ultimi dieci anni si sono svolte due riunioni del sinodo dei vescovi, dedicate all'Europa, definite assemblee straordinarie, cioè decise personalmente dal papa. La prima venne annunciata il 22 aprile 1990, durante la visita di Giovanni Paolo II nell'allora Cecoslovacchia, a pochi mesi dalla caduta del Muro di Berlino; l'assemblea si svolse l'anno seguente, dal 28 novembre al 14 dicembre, alla presenza di 137 «padri sinodali» in rappresentanza dei vescovi del continente, della curia romana, delle conferenze episcopali del resto del mondo. La seconda, pensata come preparatoria del Giubileo dell'anno Duemila, si tenne dal 1° al 23 ottobre 1999 alla presenza di 117 «padri sinodali». Il 28 giugno 2003 venne pubblicata l'Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, che raccoglie e sintetizza le analisi e le indicazioni scaturite dai lavori del sinodo ed è una dettagliata analisi dei problemi e delle sfide – dalla secolarizzazione alla scristianizzazione –, riconosce il ruolo delle istituzioni civili per il processo di unificazione politica del continente, invita da una parte i vescovi a darsi da fare per una presenza rinnovata nei diversi ambiti di impegno sociale che hanno caratterizzato l'azione della Chiesa (la sanità, l'istruzione, l'educazione dei giovani), dall'altra chiede alle istituzioni di dare spazio al ruolo e alla presenza della Chiesa.

116 [...] Una e universale, pur presente nella molteplicità delle Chiese particolari, la Chiesa cattolica può offrire un contributo unico all'edificazione di un'Europa aperta al mondo. Dalla Chiesa cattolica, infatti, viene un modello di unità essenziale nella diversità del-

<sup>6</sup> Il Consiglio delle conferenze episcopali, nella forma attuale, nasce nel 1992 e gli statuti sono stati approvati nel 1995. Non ha potestà giuridica e svolge attività di collegamento e collaborazione tra le conferenze episcopali d'Europa. Alle ultime riunioni (2005) ha ammesso come osservatore anche la Conferenza episcopale del Kazakistan, la cui richiesta di adesione è stata respinta per evidenti motivi geografici. La sede del Consiglio è a San Gallo, in Svizzera.

le espressioni culturali, la consapevolezza dell'appartenenza a una comunità universale che si radica ma non si estingue nelle comunità locali, il senso di quello che unisce al di là di quello che distingue. 117. Nelle relazioni con i pubblici poteri, la Chiesa non domanda un ritorno a forme di Stato confessionale. Allo stesso tempo, essa deplora ogni tipo di laicismo ideologico o di separazione ostile tra le istituzioni civili e le confessioni religiose. Per parte sua, *nella logica della sana collaborazione tra comunità ecclesiale e società politica, la Chiesa cattolica è convinta di poter dare un singolare contributo* alla prospettiva dell'unificazione offrendo alle istituzioni europee, in continuità con la sua tradizione e in coerenza con le indicazioni della sua dottrina sociale, l'apporto di comunità credenti che cercano di realizzare l'impegno di umanizzazione della società a partire dal Vangelo vissuto nel segno della speranza. In quest'ottica, è necessaria *una presenza di cristiani*, adeguatamente formati e competenti, nelle varie istanze e Istituzioni europee, per concorrere, nel rispetto dei corretti dinamismi democratici e attraverso il confronto delle proposte, a delineare una convivenza europea sempre più rispettosa di ogni uomo e di ogni donna e, perciò, conforme al bene comune<sup>7</sup>.

#### 4. Interrogativi per un futuro europeo

Nella situazione politica e sociale italiana, la Chiesa gioca un ruolo di rilevante importanza: le dichiarazioni dei vescovi vengono assai amplificate, sia che si parli di etica, sia che si intervenga sull'uno o sull'altro aspetto del dibattito tra i partiti e sul futuro del paese. Non accade lo stesso nel resto del continente: nei paesi del Nord Europa la presenza protestante riesce a «calmierare» eventuali idee interventiste e obbliga a un confronto più sobrio con la società civile e con la politica, meno solerti di fronte ai vescovi; nei paesi ortodossi, la Chiesa vive la difficile situazione di trovarsi in minoranza e di fronte a legislazioni che la penalizzano costringendo a un lavoro più capillare di contatto con i fedeli e sostanzialmente ignorata sul piano politico.

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa*, Esortazione apostolica, parr. 116-117, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II/2003*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2004, vol. I, p. 1077, corsivi nel testo.

A livello continentale, la sfida del futuro è rappresentata dall'ecumenismo, con tutto quel che ne consegue, con la secolarizzazione che erode l'interesse verso i temi ecclesiali e sposta l'attenzione sui beni materiali e sulla ricerca del consumo e del benessere. Le Chiese cominciano a comprendere che possono rispondere soltanto se capaci di una strategia comune e di un linguaggio comune per parlare a chi non frequenta più messe e culti – oramai la maggioranza. Con l'importante corollario, per la Chiesa cattolica, di trovarsi di fronte a una significativa diminuzione del clero, all'invecchiamento di quello esistente, al calo numerico di congregazioni e ordini religiosi. Necessario allora mettere da parte ricerca di privilegi o di consensi estemporanei, per concentrarsi sui veri temi della giustizia, della libertà, dell'ecologia, dei diritti della persona.

#### 4.1. *Collaborazione per la giustizia*

Al primo posto, per qualunque risposta comune, c'è la collaborazione. E il clima dei rapporti è davvero cambiato, come sottolinea uno dei protagonisti del dialogo ecumenico di questi anni, il cardinale tedesco Walter Kasper, presidente del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani.

Il risultato dei contatti ecumenici, come scrive il Papa nella *Ut Unum Sint* del 1995, è che le Chiese separate e i cristiani che vivono in Chiese separate, non si considerano più come nemici, come indifferenti, come competitori, ma come fratelli e sorelle che sono sulla stessa strada e sullo stesso pellegrinaggio verso l'unità. Siamo di fronte ad un cambiamento di atmosfera e di clima davvero fondamentale. Mi ricordo che in gioventù mai si entrava in una Chiesa luterana ad esempio! Adesso assistiamo ad un cambiamento molto profondo perché si lavora insieme e si prega anche insieme: è il fondamento per andare avanti<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Per questa e per le altre citazioni del cardinale Walter Kasper in questo capitolo si fa riferimento a una conversazione avuta con l'autore poi pubblicata: *Cosa succede ad Est? Intervista con il Cardinale Kasper*, in «Settimana», 42/2002, p. 8.

Per quanto riguarda le esperienze di collaborazione, il cardinale tedesco ribadisce che

l'ecumenismo non si deve limitare al livello dei vertici ma deve avvenire a livello di base, di parrocchie, comunità, movimenti e diocesi. Si deve promuovere una migliore conoscenza reciproca ed anche noi cattolici possiamo imparare molto dai fratelli ortodossi. Chi conosce le icone, ad esempio, sa quale profonda spiritualità sia contenuta in questi oggetti e dal mondo ortodosso possiamo imparare ancora molto sul senso del mistero e dal punto di vista liturgico. Si tratta di tematiche che noi per primi corriamo il pericolo di dimenticare o la cui importanza rischiamo di trascurare. D'altra parte anche il mondo ortodosso ha da dare a noi e la Chiesa deve imparare per davvero a respirare con tutti e due i polmoni.

In particolare si guarda in maniera comune ai grandi problemi delle società, in Europa e nel mondo, ai temi della giustizia e dello sviluppo.

Possiamo dare una forte e comune testimonianza. Soprattutto per la pace, pensando al Medio Oriente e allo scandalo costituito dal conflitto che è in atto: se le Chiese parlano insieme, la loro voce è più forte e la loro voce è più ascoltata se parla a favore della giustizia. È un tema su cui non ci sono differenze teologiche e possiamo dare l'esempio che la riconciliazione è possibile. Anche collaborando in Europa possiamo dare un esempio e fare molto: tutti questi paesi dell'Est vogliono fortemente entrare in Europa ma hanno paura della secolarizzazione. Dunque possiamo dialogare tra noi e dire che insieme possiamo riscoprire le radici cristiane e iniziare un risveglio cristiano, nel rispetto delle diverse tradizioni, ma con la base della stessa eredità. Insieme possiamo svolgere opere caritative, anche per il Terzo Mondo, per i problemi dei diversi continenti. Ci sono molti ambiti in cui possiamo collaborare e insieme certamente saremo più forti.

#### 4.2. *Un aiuto (insperato?) dalla teologia*

Le differenze teologiche sono insormontabili? L'ecumenismo rappresenta soltanto un'aspirazione senza possibilità di realizzarsi? Le Chiese sono davvero disposte a cambiare per rea-

lizzare una maggiore unità tra di loro? Domande legittime, perché sembra che alle dichiarazioni di principio si contrapponga comunque una realtà fatta di divisioni. Eppure qualcosa è già cambiato. Certo i cambiamenti restano confinati nell'ambito degli specialisti, non arrivano ai fedeli, men che meno al pubblico più vasto, eppure ci sono e soprattutto importano per gli effetti nel medio-lungo periodo.

La disputa più importante che ha provocato la rottura tra Oriente e Occidente riguarda la formula di fede – la recita del *Credo* nella messa –, più precisamente la questione del «filioque», cioè la parola aggiunta dalla Chiesa latina alla formula approvata dal Concilio di Nicea del 325. Per meglio spiegare il rapporto tra le tre figure della Trinità, si dice dunque che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (*qui ex Patre Filioque procedit*), equiparando la figura del Padre e del Figlio, cambiamento inaccettabile per l'Oriente perché la modifica di un decreto del concilio deve essere realizzata da un'autorità pari, cioè un altro concilio. La formula fu in vario modo tollerata e respinta, fino alla divisione tra le due Chiese dopo il Concilio di Firenze del 1453. La distanza storica da quell'epoca consente di comprendere meglio due aspetti in gioco. Il primo riguarda il significato delle formule definite allora; il secondo aiuta a superare le divergenze prodottesi in quel momento.

Per quanto riguarda il significato delle formule, nei primi secoli del cristianesimo i concili stabilivano le formule esatte della fede, in contrapposizione alle eresie e alle interpretazioni dei diversi movimenti. Così il cosiddetto «Credo niceno-costantinopolitano», usato in Occidente, comprende una complessa serie di formule, messe a punto a Nicea nel 325, riviste a Costantinopoli nel 381, dove ogni frase risponde a una interpretazione considerata eretica. Dio «creatore del cielo e della terra», risponde ai marcioniti, ai manichei e a Ermogene, sostenitori della tesi dell'eternità del mondo; Cristo «siede alla destra del Padre... e il suo regno non avrà fine» è diretta contro l'eresiarca Marcello e i suoi discepoli; le successive espressioni sullo Spirito rispondono a chi negava la divinità dello Spirito Santo e combinano diversi passaggi delle

lettere di san Paolo. La frase «insieme con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato» rappresenta a sua volta un modo di argomentare la *omusia* contro la *omoiusia* di Ario e dei suoi seguaci. Questi ultimi ammettevano solo una somiglianza tra Dio e lo Spirito, mentre il Concilio decretò a favore della identità tra Dio Padre e lo Spirito<sup>9</sup>.

A distanza di tanti secoli il merito della disputa teologica in se stessa ha senz'altro perduto molto del suo significato ma restano le distanze, incrostate ma non insuperabili, come dimostra il passo avanti sul riconoscimento reciproco con la Chiesa apostolica armena e anche con la Chiesa caldea e con la Chiesa assira dell'Oriente. Certamente si tratta di realtà piccole dal punto di vista numerico, non paragonabili all'insieme dell'ortodossia e del protestantesimo, ma le intese segnano un passo avanti nel dialogo e la direzione verso cui si può andare. Nel concreto, la controversia risolta dal dialogo teologico ha riguardato un aspetto assai importante nella celebrazione della messa, cioè la «epiclesi eucaristica», la formula della consacrazione della messa che contiene il ricordo dell'Ultima cena. Padre Cesare Giraudo, gesuita, per molti anni preside della facoltà di scienze ecclesiastiche orientali a Roma, il 9 ottobre 2003, nel corso di un convegno di studi, ha analizzato la controversia, sottolineando che la sua soluzione può costituire un «ponte ecumenico» tra Oriente e Occidente. Il religioso ha osservato:

La teologia cattolica e la teologia ortodossa sono unite quando professano la loro fede nella realtà della presenza eucaristica, ma sono purtroppo divise quando disquisiscono sul momento in cui la presenza si produce. Mentre la tesi cattolica rivendica in maniera assoluta ed esclusiva l'efficacia consacratoria alle parole istituzionali (questo è il mio corpo/questo è il mio sangue), la tesi ortodossa sembra vincolarla in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva alle parole dell'epiclesi<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cfr. le voci «Filioque», «Nicene Creed», «Trinity», in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, World Council of the Churches, Geneva 1991.

<sup>10</sup> Il riconoscimento della validità della formula usata dalla Chiesa assira d'Oriente si trova in *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la*

cioè a tutto l'insieme della formula che viene utilizzata. Tale contrasto, che affonda le radici in una svolta operata dalla scolastica occidentale, ha trovato terreno fertile nella contrapposizione tra Roma e Bisanzio, a partire dal XIII secolo. Un strada per superare il contrasto, è stata trovata negli ultimi anni, rifacendosi alla Anafora di Addai e Mari, un antico racconto della Passione e morte di Gesù che veniva utilizzato nella celebrazione di quella che poi sarebbe diventata l'attuale messa. Il dialogo teologico ha consentito di arrivare a un accordo per cui l'Anafora è stata considerata equivalente a quella utilizzata oggi dalla Chiesa latina. Infatti nelle parole dell'Anafora non troviamo le stesse espressioni che la Chiesa cattolica ha stabilito nella liturgia della messa, traendole dal Vangelo, per la parte che riguarda l'Ultima cena e dunque le espressioni che Gesù avrebbe usato. Ma – e questo è il punto – tutto il racconto dell'Anafora, in forma più ampia e narrativa, equivarrebbe alle formulazioni fissate dalla Chiesa nella sua liturgia. E così avviene il riconoscimento. Così considerato, anche se su una tematica molto specifica, il dialogo ecumenico si avvia su una strada promettente per il versante ortodosso, smussando problematiche che sembravano intoccabili a causa delle incrostazioni storiche.

#### 4.3. *Eccesso di spiritualità? Pericolo trasversale*

Il tema del papato e del primato esercitato dal vescovo di Roma appartiene senz'altro ai nodi di fondo di un dialogo ecumenico che procede con estrema gradualità, anche se aumentano le possibilità di cooperazione, come dimostrano gli accordi sui temi dell'ecologia e della difesa dell'ambiente che hanno visto protagonista, negli ultimi tre anni, il patriarca ecumenico di Costantinopoli, Bartolomeo I, che è il *primus inter pares* tra i patriarchi ortodossi orientali. Oltre al dialogo, soprattutto con il protestantesimo, alcune voci dall'interno del

*Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*, in «L'Osservatore Romano», 26 ottobre 2001. L'intervento di padre Cesare Giraudo è invece tratto dal resoconto pubblicato dall'agenzia di notizie «Vidimus Dominum», versione internet, 9 e 10 novembre 2003.

mondo cattolico sottolineano l'importanza di avviare un serio confronto con le nuove tendenze. E tra queste va collocata la «pentecostalizzazione» in corso tanto nel mondo protestante quanto in quello ortodosso, almeno secondo l'analisi sviluppata anche in questo caso dal cardinale Walter Kasper, presentata a Roma il 27 marzo del 2004 a un convegno della Pontificia università salesiana, in occasione del quarantesimo anniversario del decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, il testo che segnò un nuovo punto di avvio nei rapporti ecumenici. Prendendo in esame il mondo della Riforma, il presule ha sottolineato che si tratta di Chiese la cui struttura portante è molto più comunitaria-sinodale che episcopale. Alle differenze sul piano teologico-ecclesiale si aggiunge la sfida posta dal confronto sul piano etico, dall'ecologia ai modelli di sviluppo, dalla bioetica all'etica pubblica e privata, temi su cui le divisioni tra le chiese producono «un divario nuovo che rende più difficile e a volte anche impossibile quella testimonianza comune di cui il mondo ha tanto bisogno»<sup>11</sup>. Al cuore della divisione, si evidenzia un «problema fondamentale» che riguarda il ruolo dello «Spirito Santo». Settori sempre più consistenti della Riforma e dell'ortodossia si saldano ideologicamente tra loro, criticando il vincolo tra l'efficacia dello Spirito e la figura di Cristo tipico della teologia cattolica. Nel mondo protestante si assiste così al proliferare di «nuovi e forti» movimenti carismatici e pentecostali, che stanno cambiando la scena ecumenica, portando a una visibile diminuzione numerica delle Chiese protestanti classiche. Nell'alveo cattolico, invece, la «pentecostalizzazione» in atto «resta all'interno della struttura sacramentale e istituzionale della Chiesa» e ha «la possibilità di esercitare un effetto rigenerante su di essa». È su questo piano che si pone la sfida in termini nuovi dell'unità. Ad avviso del cardinale Kasper, si può riflettere su una Chiesa «in cui le differenti istanze e carismi collaborino interagendo apertamente», in cui il Magistero abbia sì un ruolo «insostituibile» ma senza escludere «il senso e il consenso dei fedeli, il proces-

<sup>11</sup> Le citazioni sono riprese dall'intervento del cardinale Walter Kasper al convegno della Pontificia università salesiana, 27 marzo 2004.

so di ricezione, la funzione del magistero dei teologi e soprattutto la testimonianza della liturgia». L'analisi indica che in Europa sia la Chiesa cattolica sia le Chiese protestanti hanno davanti una doppia sfida, che riguarda il ruolo da svolgere tanto all'interno del mondo ecclesiale, quanto all'esterno in chiave socio-politica. Di fronte alla secolarizzazione, ampi settori ecclesiali si buttano sul confronto pubblico e immediatamente politico, come dimostrano l'impegno della Chiesa italiana per il non voto ai referendum dell'aprile 2005 o la marcia dell'episcopato spagnolo nel giugno 2005 contro la nuova legge sul diritto di famiglia che equipara le coppie omosessuali. Il confronto diretto rinuncia al dialogo e punta alla contrapposizione, mentre cala vistosamente la partecipazione alla messa domenicale e gli episcopati non impostano una strategia di recupero in questa direzione. L'altra tendenza è nella spiritualizzazione, dunque nell'espandersi di movimenti o frange dedite a un impegno esclusivamente di preghiera, svincolato o poco attento alla dimensione sociale della fede; questa viene compresa all'interno di una sfera comportamentale e linguistica che si chiude all'interno degli stessi gruppi, senza permeabilità con l'esterno. In mezzo alle due tendenze, c'è, sempre aperto, il tema del rapporto con la società civile e del dialogo con tutti gli uomini di buona volontà, che resta un punto interrogativo.

## *5. Il grande racconto dell'Europa*

La preoccupazione principale della Chiesa in Europa riguarda la secolarizzazione. Per contrastarlo si pubblicano documenti, si sensibilizza l'opinione pubblica e il dialogo ecumenico intende cercare spazio per una presenza significativa nella società. I temi dell'etica pubblica, dell'ecologia, del ruolo della politica, del rispetto della vita, hanno un rilievo che non può venire messo in secondo piano; così la secolarizzazione diventa il tema principale del confronto con il mondo contemporaneo. Secolarizzazione significa che settori interi della realtà – il politico, il sociale, la cultura, l'economia, il di-

ritto, l'istruzione e altri – si staccano progressivamente dall'ambito religioso e divengono autonomi, nel senso che nel loro funzionamento e nelle loro decisioni non dipendono più da criteri religiosi. Di per sé non si tratta di un processo automaticamente antireligioso, perché non coinvolge la fede dei singoli, che senz'altro può restare intatta o anche rafforzarsi; piuttosto la fede si trova liberata da un involucro sacrale magari condizionante e non c'è alcuna intenzione automatica di escludere la fede dalla vita, semmai l'intenzione può essere di relegarla a una dimensione più privata o intima. Nel dibattito teologico diversi autori notano la coincidenza tra secolarizzazione e desacralizzazione, rilevando che la caratteristica del messaggio di Dio è sempre di affidarsi all'interpretazione umana; dunque il Dio che si fa uomo si mette completamente nelle mani della capacità di ascolto dell'uomo, della sua libertà di scelta, del suo amore<sup>12</sup>. Nel dibattito ecclesiale sulla nuova evangelizzazione dell'Europa e nelle prese di posizione delle conferenze episcopali, si accentua piuttosto la riproposizione di un grande racconto sulle radici cristiane del continente, sulla sua unità ideale sotto il segno del cristianesimo. Come rileva il sociologo delle religioni Jean-Louis Schlegel,

non ci si interroga sulla verità della cristianizzazione e sulla natura della cristianità medievale. Si è in un mito delle origini, con il suo universalismo indifferenziato. Del felice incontro tra Europa e cristianesimo si vogliono prendere in considerazione solo i valori positivi lasciati in eredità dal cristianesimo all'Europa moderna [...] mentre si guarda solo ai lati negativi della secolarizzazione. Quei valori cristiani si sono secolarizzati, ormai poggiano su un fondamento puramente immanente, in fondo, però, non si può parlare di una rottura. Il meglio, in Europa, resta cristiano, ma l'Europa non lo sa più. Donde le catastrofi già avvenute e il rischio di derive gravissime per l'avvenire<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Una posizione espressa da diversi autori tra cui, ad esempio, G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1998; R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1972; H. Cox, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968.

<sup>13</sup> J.-L. Schlegel, *Le strategie di riconquista nella nuova Europa e lo scoglio della secolarizzazione*, in «Concilium», 1992/6, pp. 137-148.

La tesi di questo autore porta con sé una domanda, posta dall'interno stesso della Chiesa e dunque piuttosto significativa. Il problema, egli argomenta, è quello

della vitalità delle chiese e della legittimità che esse sono capaci di darsi da se stesse nello spazio pubblico democratico per garantire la loro azione e la loro parola. Quello che è in gioco non è tanto il contenuto quanto la forma di una presenza e ciò vale anche per il dibattito etico: alla chiesa non è proibita la parola, ma essa viene interrogata sulle modalità dei suoi interventi e sul modo di elaborazione della sua dottrina e delle sue decisioni in questi campi<sup>14</sup>.

La tesi di Schlegel merita un approfondimento, poiché il tema della laicità dello Stato e del ruolo della religione al suo interno è destinato a occupare ampi spazi di dibattito in futuro. La polemica cui periodicamente si assiste, nei confronti della posizione della Chiesa e da parte di questa verso le istituzioni statali, è inscritta nel codice genetico del cattolicesimo. In quanto istituzione universale, diffusa in tutto il mondo, guidata dal papa che si riconosce come capo di Stato e allo stesso tempo guida spirituale, la Chiesa ha acquisito il diritto di intervenire sulle Chiese locali e nei confronti delle scelte degli Stati quando toccano temi per lei sensibili. A differenza delle altre confessioni, che vivono inscritte in ambiti per lo più nazionali, la Chiesa cattolica dispensa una dottrina sull'organizzazione della società – la cosiddetta dottrina sociale – e sulle conseguenze della fede per la vita collettiva, pur con le distinzioni che abbiamo individuato. Il tema della laicità non è ben visto dalla Chiesa, che teme il contagio del modello francese, in cui il principio della separazione e la laicità come attributo dello Stato sono ribaditi due volte, nella Costituzione del 1946 e successivamente nel documento del 1958. La laicità è anche uno degli elementi fondanti dell'Unione Europea, alla pari degli altri principi di organizzazione statale oramai entrati nel codice genetico della democrazia, come la separazione dei poteri,

<sup>14</sup> *Ibid.*

l'indipendenza della giustizia, il controllo della costituzionalità degli atti di governo, cioè l'insieme delle norme che individuano e definiscono lo Stato di diritto. La sfida della Chiesa in Europa si racchiude nella complessità di questo rapporto e nel tentativo di trovare degli spazi di azione per incidere sulla mentalità delle persone. Con la partecipazione dei fedeli in calo, l'invecchiamento del clero, il non voler cedere spazi decisionali ai laici, la Chiesa cattolica soffre ma allo stesso tempo accusa la secolarizzazione di averle tolto spazi. In realtà, è il tema della laicità dello Stato a creare problemi e a interrogare la Chiesa sul tipo di presenza che deve avere in Europa; di fronte al dilemma, una delle opzioni è la contrapposizione frontale; l'altra è il dialogo<sup>15</sup>. Come ha detto René Rémond,

il comportamento dei credenti non giustifica più l'animosità contro la religione e la Chiesa da parte sua non desidera dominare la società. A mio avviso l'animosità specifica verso la Chiesa fa parte di una visione più generale che relativizza la fede, nella sopravvivenza di un'eredità di anticlericalismo di altri tempi, di chi continua a pensare che la Chiesa è nemica della libertà individuale, della democrazia, dello Stato. C'è una obiezione verso il cristianesimo, perché le affermazioni del Magistero in materia di morale riguardo il matrimonio, la sessualità, l'amore, la trasmissione della vita, la contraccezione, si scontrano con l'aspirazione, oggi fortissima, all'autonomia della coscienza e si scontrano con il rifiuto, altrettanto forte, di qualsiasi autorità esterna su questi temi. È una situazione conflittuale che caratterizza sia l'Europa del Nord sia i nostri paesi come la Francia, l'Italia o la Spagna. E anche nei mass media tutto viene ridotto a questo aspetto [...] è la modernità, che vuole legalizzare comportamenti per la Chiesa condannabili o perversi. Credo che qui si collochi il grande problema della Chiesa nel confronto col mondo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles* (1789-1998), Seuil, Paris 1998 (trad. it., *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (1789-1998), Laterza, Bari-Roma 1999).

<sup>16</sup> Conversazione dell'autore con René Rémond, Roma, 5 aprile 2002.

## 6. Il progetto e il dialogo

Nelle vicende cosmiche e nella nascita del mondo c'è un «progetto» e dunque un «progettista»? E nella loro azione, i governi devono ispirarsi alla religione, anzi le uniche leggi possibili e giuste coincidono con i valori del cristianesimo? Lo spettro che si aggira per l'Europa e per la Chiesa, il bilancio del Concilio Vaticano II, passa per le risposte da dare ai due interrogativi, che hanno origine negli Usa e sono sbarcati anche in Europa negli ultimi anni.

Da una parte abbiamo i sostenitori del «creazionismo», che intendono dimostrare la veridicità sul piano scientifico del racconto della Bibbia sulla creazione del mondo, rilevando che non è dimostrata la fondatezza dell'evoluzionismo darwiniano, e così, ad esempio nelle scuole dello Stato americano del Kansas, è stato declassato a facoltativo lo studio di quest'ultimo. L'idea è che ci sia un *Intelligent Design*, dunque un progetto e un progettista nelle vicende cosmiche, un'ipotesi religiosa che è diventata scientifica e dagli Usa si sta spostando in Europa, dove è stata sostenuta, tra gli altri, anche dal cardinale Christoph Schonborn, domenicano, arcivescovo di Vienna. «L'*Intelligent Design* presenta Dio come un disegnatore. Ma Dio – il Dio cristiano – è un Dio d'amore, non è un *designer*. Rappresentarlo come un disegnatore significa sminuire Dio, non glorificarlo», spiega padre George Coyne, gesuita, astrofisico, direttore dell'osservatorio astronomico della Santa sede<sup>17</sup>.

Allo stesso modo, dagli Usa arriva in Europa l'ideologia «teocon», neologismo che mescola «teologia» e «conservatorismo» e precisa che le leggi giuste sono soltanto quelle che coincidono con il punto di vista della Bibbia. Secondo i «teocon», il metodo giusto di governo è quello dei politici che agiscono secondo i dettami della religione, che coincidono peraltro con la prassi politica degli Usa. Si tratta di fenomeni legati alla mentalità statunitense, che hanno origine nelle cor-

<sup>17</sup> Padre Coyne: *Dio non è un designer*, intervista a G. Coyne, in «l'Unità», 19 novembre 2005.

renti protestanti più fondamentaliste, che non considerano la critica testuale e l'ermeneutica, interpretando la Bibbia in senso letterale, attaccando la cultura scientifica in nome del primato morale della religione. Il Concilio Vaticano II, invece, aveva inaugurato un'epoca di dialogo rispettoso con le diverse istanze del mondo contemporaneo, riconoscendo nell'interesse per l'uomo e per l'umanità il tratto caratteristico della Chiesa e la spinta a dialogare con tutti.

## America

Negli Usa, con 67 milioni di fedeli, il cattolicesimo si conferma la confessione più numerosa; in America Latina si raccoglie la metà dei cattolici del mondo, sebbene sia vistoso l'attivismo propagandistico delle sette religiose. Ecco i dati essenziali sulla diffusione del cattolicesimo. Dietro le cifre ci sono spinte progressiste e conservatrici, grande dinamismo nella ricerca teologica, frenate imposte dalla Santa sede, un dibattito sempre attuale e mai sopito sul ruolo delle religioni – se sia da relegare nella sfera privata oppure darle spazio in ambito pubblico – mentre serve un ripristino di credibilità dopo gli scandali sugli abusi sessuali e i temi della povertà e dello sviluppo alimentano scelte che vedono i credenti militare su opposte sponde politiche e sociali.

### 1. *Unità (fittizia) del continente?*

L'America si presenta come una composita galassia, che dalla metà degli anni Novanta del secolo appena trascorso avanza sulla strada difficile e tutta in salita del dover lavorare in maniera più unitaria sui temi di rilevanza generale. È un'impostazione voluta dalla Santa sede, e da Giovanni Paolo II in particolare, quando nel 1992 a Santo Domingo, nel discorso ai vescovi riuniti nella IV Conferenza generale dell'episcopa-

to latinoamericano, ribadì che «in un futuro non lontano» sarebbe arrivato il momento di un incontro dei rappresentanti «di tutto il continente americano, eventualmente con carattere sinodale, per incrementare la cooperazione tra le diverse Chiese in tutti gli ambiti dell'azione pastorale»<sup>1</sup>. Il passaggio completo suona così:

Nello stesso spirito di sollecitudine pastorale per le categorie sociali più deboli, questa Conferenza generale potrebbe prendere in considerazione l'opportunità dello svolgimento, in un futuro non lontano, di un incontro dei rappresentanti degli Episcopati di tutto il continente americano, eventualmente con carattere sinodale, per incrementare la cooperazione tra le diverse Chiese in tutti gli ambiti dell'azione pastorale. In quest'incontro, nel segno della nuova evangelizzazione e come espressione di comunione episcopale, si dovrebbero affrontare anche i problemi relativi alla giustizia e alla solidarietà tra tutti gli Stati americani. La Chiesa, ormai alle soglie del terzo millennio cristiano e in un momento in cui sono cadute molte barriere e frontiere ideologiche, sente come ineludibile da una parte il dovere di unire spiritualmente tutti i popoli che formano questo grande continente, dall'altra, per la missione religiosa che le è propria, quello di stimolare lo spirito di solidarietà tra tutti i popoli, che permetta, in particolare, di trovare modi nuovi per risolvere le drammatiche situazioni in cui vivono ampi settori di popolazione che aspirano a un legittimo progresso e a condizioni di vita più giuste e dignitose<sup>2</sup>.

Da allora la cooperazione tra Nord e Sud del continente è cresciuta, la disparità economica e sociale si è approfondita, la sfida portata dalle sette religiose è diventata più stringente, la teologia si è attrezzata per rispondere alle emergenze sociali ma ha subito anche condanne da parte della Congregazione per la dottrina della fede; soprattutto nel Nord America il tema al centro del dibattito riguarda il ruo-

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso inaugurale della IV Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano* (Celam), Santo Domingo, 12 ottobre 1992, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II/1992*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2004, vol. II, pp. 314 sgg. (originale in spagnolo e portoghese).

<sup>2</sup> *Ibid.*, corsivo nel testo.

lo della religione, più facilmente collocata nella sfera delle scelte private.

## 2. *Nord America*

Con 67 milioni di fedeli e una tendenza a crescere, gli Usa rappresentano il 6% della popolazione cattolica globale di 1,1 miliardi e si piazzano al quarto posto dopo Brasile (144 milioni di cattolici), Messico (126 milioni), Filippine (70 milioni). Le statistiche possono aiutare anche a cogliere altri aspetti: a fronte del 6% della popolazione cattolica, gli Usa hanno il 12% dei vescovi del mondo e il 14% dei sacerdoti. Con 41.000 sacerdoti, si tratta di un clero che è più numeroso che in Brasile, Messico e Filippine, visto che i sacerdoti di questi tre paesi messi insieme arrivano a 37.000. Gli Usa contano nelle loro file tredici cardinali (2006) mentre il Brasile ne ha otto, il Messico è a quota cinque e le Filippine sono a due. Nel cattolicesimo statunitense convivono diverse anime: una più conservatrice e una seconda di tendenza marcatamente progressista, espressa da molti ordini e congregazioni religiose e da consistenti associazioni e gruppi che chiedono maggiore democrazia nella Chiesa. Non a caso alla fine di settembre del 2005 alla Fordham University della Compagnia di Gesù a New York, si è svolto un dibattito significativamente intitolato *Can we talk?* (Possiamo parlare?), che già nel titolo indica lo stato di disagio per la difficoltà a identificare luoghi e spazi di un confronto libero. La richiesta è in linea con lo spirito democratico che anima la società statunitense, in cui le chiusure preconcepite non sono facilmente accettate e neppure le soluzioni dall'alto.

Molti settori vedono con favore una fede devozionale, non impegnata nel sociale, sensibile alla riflessione teologica e alla preghiera, critica verso gli ambiti ecclesiali più interventisti nel sociale. Si deve aggiungere la presenza di un 30% e più di cattolici immigrati dall'America Latina, che stanno modificando il volto della Chiesa in una direzione che solo il futuro potrà delineare in maniera più precisa.

## 2.1. *Credibilità minata*

Su questa complessa realtà si innesta il problema dell'emergere degli scandali legati agli abusi sessuali compiuti dai sacerdoti. Gli effetti sono stati dirompenti per la credibilità della Chiesa, che ha risposto, d'intesa con il Vaticano, varando nuove norme restrittive e misure a protezione dei giovani<sup>3</sup>; queste contemplano, per i sacerdoti, la sospensione al momento dell'accusa e l'estromissione dalla Chiesa una volta che ne sia stata riconosciuta la colpevolezza. La normativa adottata per rispondere all'emergenza non si è rivelata in grado di risolvere il problema, che oggi persiste – secondo le leggi particolari degli Usa e all'interno di ognuno dei diversi Stati – con i processi in sede civile; questi comportano la richiesta di risarcimenti milionari che le diocesi devono pagare alle vittime. Il fenomeno è al momento limitato, ma rischia senz'altro di estendersi. In base alle richieste di risarcimento, tre diocesi in pochi mesi hanno chiesto ufficialmente la procedura di bancarotta: Portland in Oregon, Tucson in Arizona e Spokane nello Stato di Washington. Solo a Spokane la diocesi deve versare 77 milioni di dollari per 125 casi e così al vescovo, monsignor Skylstad, nel 2005 non è rimasta altra scelta che inviare una lettera aperta a tutti i fedeli, vittime comprese, per sottolineare che la procedura di «bancarotta» è l'unico modo «equo e corretto» per saldare il debito contratto. Gli avvoca-

<sup>3</sup> La prima misura concreta adottata dalla Conferenza episcopale, la *Carta per la protezione dei giovani e degli adolescenti*, è del 2002 ed è stata approvata sull'onda lunga dello scandalo degli abusi sessuali commessi dai sacerdoti negli scorsi anni Sessanta, Settanta e Ottanta, in molti casi con il mancato intervento dei vescovi, che pure ne erano informati. La campagna di stampa ha preso l'avvio dalla diocesi di Boston e ha provocato le dimissioni dell'arcivescovo, il cardinale Bernard Law (13 dicembre 2002). La *Carta* prevede che tutte le diocesi debbano avere un ufficio che si occupi della prevenzione e norme rigide per la revisione e l'implementazione delle norme, sulla cui applicazione vigila un apposito comitato. Inoltre i casi di abuso sono avvocati dalla Congregazione per la dottrina della fede e si può arrivare alla riduzione allo stato laicale dei colpevoli. La misura è già stata presa diverse volte. Uno degli effetti della campagna di stampa e dell'emergere dello scandalo riguarda il moltiplicarsi delle procedure contro le diocesi e l'aumento delle richieste di risarcimento da parte delle vittime.

ti delle vittime hanno contestato la procedura, ritenendola non necessaria e sottolineando che in questo modo la diocesi ha solo vantaggi in quanto si mette al riparo da accuse future e successive richieste di risarcimenti. A Portland i risarcimenti alle 66 vittime ammontano a 300 milioni di dollari; 21 milioni di dollari sono chiesti a Tucson, a fronte di 20 milioni di dollari di introiti. La legge federale prevede che con il ricorso al Chapter 11 la competenza passi dal giudice ordinario a uno speciale tribunale amministrativo-finanziario, che assume la supervisione di tutto l'assetto finanziario della società o dell'ente; con la procedura vengono fissati i termini per i creditori: in concreto, se entro il periodo stabilito dal giudice non se ne presentano di nuovi, in futuro nessuno potrà avanzare altre rivendicazioni. Le associazioni delle vittime degli abusi criticano proprio questo passaggio della procedura scelta dalle diocesi, stimando in decine di persone i casi di coloro che non hanno sporto denuncia per paura o vergogna e che in questo modo perderanno ogni diritto al risarcimento. Il passo successivo prevede la nomina di diversi comitati incaricati di rappresentare gli interessi dei creditori, che devono lavorare in accordo con gli esperti dell'ente in bancarotta, per mettere a punto un piano di riorganizzazione per pagare i debiti e consentire la ripresa delle normali attività. Se il piano viene respinto dai creditori, il giudice può comunque approvarlo costringendo anche i creditori ad accettarlo. Nel frattempo proseguono le normali attività dell'ente in bancarotta: vengono pagati regolarmente stipendi e fornitori, ma ogni decisione amministrativa diventa di competenza del tribunale. L'obiettivo del Chapter 11 è di far tornare la compagnia o l'ente di nuovo attivo sul mercato. Se invece le diocesi avessero fatto riferimento a un'altra normativa, quella del cosiddetto Chapter 7, ciò avrebbe provocato la messa in liquidazione completa della diocesi stessa.

## *2.2. Diocesi da ristrutturare*

La Chiesa si trova ad affrontare un processo di ristrutturazione delle parrocchie, a fronte della diminuzione del nume-

ro dei sacerdoti e della conseguente impossibilità di poter assicurare la presenza di almeno un sacerdote per le normali attività pastorali. Iniziata negli scorsi anni Ottanta nelle aree rurali del paese, la ristrutturazione tocca le città. A Boston, ad esempio, nel 2005 l'arcivescovo ha varato un piano di chiusura di 65 parrocchie a causa del cambiamento demografico: negli anni intere zone dell'arcidiocesi hanno sperimentato uno spostamento di popolazione verso le regioni suburbane; altrove si è verificato un calo rispetto al numero dei frequentatori delle parrocchie stesse, cui si aggiungono la diminuzione dei sacerdoti e il conseguente innalzamento dell'età media. Pesa inoltre il venire meno delle risorse finanziarie della stessa arcidiocesi, perché, secondo i calcoli, solo nella zona urbana di Boston, il mantenimento delle strutture costa 104 milioni di dollari ogni anno. Da qui la necessità di una «riconfigurazione», piuttosto una «ristrutturazione», dalle dimensioni imponenti per l'importanza della città e per il tipo di provvedimenti che sono stati annunciati. Di rilievo pure il processo decisionale che ha portato al risultato finale, perché un intervento così vasto non poteva non coinvolgere tutte le componenti dell'arcidiocesi a diversi livelli. Allo stesso tempo è interessante verificare quali criteri siano stati messi a punto per arrivare a una decisione razionale. Sicuramente, l'approfondimento di questi ultimi due aspetti potrà fornire suggerimenti validi anche per situazioni simili che possano verificarsi in futuro, soprattutto nei paesi occidentali. Si tratta infatti di una arcidiocesi che copre 6382 kmq; l'arcidiocesi di Milano, tanto per fare un confronto, copre 4217 kmq. Boston ha una popolazione di quasi 4 milioni di abitanti, di cui i cattolici sono circa 2,1 milioni. Le parrocchie sono 357, divise in cinque regioni, a loro volta suddivise in 22 vicariati e questi ultimi in 82 zone pastorali.

Il cambiamento era stato annunciato attraverso una lettera inviata alle 82 zone pastorali, in cui si chiedevano suggerimenti sulla «riconfigurazione» e, nello stesso tempo, una prima lista di parrocchie suscettibili di chiusura, con l'indicazione dei criteri di scelta. Le risposte sono state a loro volta analizzate attentamente da parte di un comitato costituito

dall'arcivescovo, composto di 24 persone tra laici e sacerdoti, per prendere in esame e incrociare le risposte pervenute dalle zone pastorali, dai vescovi ausiliari e dagli incaricati della pastorale diocesana ai vari livelli, insieme alle proposte e ai suggerimenti dello stesso arcivescovo. Due i criteri messi a punto: l'esclusione del mero dato sul rendimento finanziario come principale fattore di scelta; le necessità dei più poveri e delle nuove comunità di persone che vivono all'interno dell'area dell'arcidiocesi. Alla fine, comunque, la decisione non si è fatta attendere: 65 parrocchie in meno.

### 2.3. *Ombre ma anche luci*

Il Nord America è un laboratorio per la Chiesa anche rispetto al problema del rapporto tra la fede e la vita pubblica, come ha evidenziato il dibattito sul voto del 2004 alle elezioni presidenziali, con la propensione dei vescovi – appoggiata dalla Santa sede – a valutare le posizioni degli sfidanti sui temi etici e morali. Un dibattito che nel caso in questione si è ridotto concretamente a una sola, importante domanda: è legittimo negare l'accesso alla comunione ai politici che sostengono l'aborto? Ma ha anche un'altra dimensione: mostra il rientro, a pieno titolo, del tema della coerenza tra fede e convinzioni politiche, in un paese dove si fa di tutto per ridurre la religione a questione strettamente privata, senza implicazioni sulle scelte politiche, economiche e finanziarie delle amministrazioni. Le diverse posizioni sono state illustrate da un'articolata serie di interventi pubblicati da «America», la rivista dei gesuiti statunitensi<sup>4</sup>. Nel primo, l'arcivescovo Raymond Burke, di St. Louis, ha sostenuto che è preciso dovere di un vescovo negare l'accesso alla comunione a un politico cattolico «che ha violato la legge morale in maniera grave». Nel secondo articolo, don John Beal, docente di diritto

<sup>4</sup> R.L. Burke, *Prophecy for Justice: Catholic Politicians and Bishops*; J.P. Beal, *Holy Communion and Unholy Politics*; J.A. Califano Jr., *Caught Between God and Caesar*, in «America», 190/20, 21-28 giugno 2004. Cfr. anche l'editoriale *Catholics and Politics* 2004, in «America», 190/18, 24 maggio 2004.

canonico alla Catholic University of America, precisa che la norma invocata in questo caso specifico – il canone 915 del Codice di diritto canonico<sup>5</sup> – va interpretato sempre come vincolante, in senso assai restrittivo. Tuttavia, dopo la premessa, mette in evidenza che l'applicazione a un settore come la politica è questione diversa, in quanto il voto a favore o contro uno specifico provvedimento o una specifica legge (in questo caso a favore dell'aborto), potrebbe essere solo «una frazione» della attività legislativa di un uomo politico, e dunque basarsi su un unico aspetto può essere riduttivo. Nel terzo articolo, Joseph Califano, stretto collaboratore dei presidenti Johnson e Carter, a partire dalla sua esperienza, sottolinea che in politica ci si trova spesso a fronteggiare conflitti tra le convinzioni personali – in questo caso di cattolico praticante – e le necessità che nascono dal dover svolgere attività pubbliche. E porta degli esempi concreti, tra cui la trattativa per arrivare alla coesistenza pacifica tra il presidente Johnson e i vescovi sul tema del «controllo delle nascite» in un programma di governo che, peraltro, aveva il merito di fare della lotta alla povertà uno dei pilastri dell'azione sociale. In quel caso – rievoca Califano – ci si accordò sul fatto che il presidente avrebbe usato l'espressione «questione della popolazione» piuttosto che «controllo» e in questo modo i vescovi avrebbero mantenuto un atteggiamento neutrale.

Se la posizione di principio è chiara, qualche differenza importante emerge nell'interpretazione, che invoca il principio costituzionale della separazione tra chiesa e Stato, su cui si fonda la visione statunitense. Monsignor Sheridan, di Colorado Springs, in una lettera ai fedeli, ha scritto senza mezzi termini che proprio la separazione è una distorsione: «in nessun modo si deve suggerire che coscienze ben formate non debbano far sentire il proprio peso nelle scelte politiche»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Il canone 915 recita così: «Non siano ammessi alla sacra comunione gli scomunicati e gli interdetti, dopo l'irrogazione o la dichiarazione della pena e gli altri che ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto».

<sup>6</sup> Cfr. la rubrica dell'arcivescovo sul settimanale cattolico «The Colorado Catholic Herald», ottobre 2004.

Una posizione più sfumata è stata espressa dall'arcivescovo di Portland, monsignor John Vlazny, che getta anche altre tematiche sul tappeto. Certamente il tema dell'aborto è importante e il no a questa pratica è netto e senza appello. Ma introduce un non trascurabile distinguo, rilevando:

se il voto va a un particolare candidato perché gli altri hanno significative carenze su temi di grande importanza, come la guerra, la pace, i diritti umani e la giustizia economica, allora non c'è un'evidente opposizione all'insegnamento della Chiesa e ricevere la comunione sembra piuttosto appropriato<sup>7</sup>.

Nel dibattito, oltre ai vescovi, si sono inseriti teologi e canonisti. Padre James Heft, titolare della cattedra di fede e cultura all'Università cattolica di Dayton, ha sottolineato che dal Vangelo si ricavano poche indicazioni sul modo in cui si dovrebbe comportare un politico cattolico, per il semplice motivo che a quell'epoca non ne esistevano. Dunque le regole e le norme successive, elaborate dalla Chiesa, devono sempre essere analizzate con grande attenzione, tenendo conto che il cattolicesimo è una «religione pubblica», in oscillazione tra interpretazioni più rigoriste e altre meno. A ciò si aggiunge l'evoluzione dei tempi: l'aborto è indubbiamente un crimine, ma in passato si sosteneva la «guerra giusta» che oggi, invece, ben pochi avallano. Anche il canonista Beal, su «America», offre argomentazioni secondo cui se, da un lato, la preoccupazione dei vescovi è fondata e i loro interventi sono in linea con la lettera della legge canonica, dall'altro la situazione sul terreno appare in effetti molto più sfumata. E qui inserisce paragoni storici con l'Italia, spiegando che, ad esempio, negli anni Quaranta del Novecento la scomunica contro il partito comunista avrebbe dovuto essere estesa anche oltre i politici, toccando coloro che sostenevano e votavano partiti comunisti non solo in Italia ma in tutto il mondo. Occorre seguire la stessa strada anche negli Usa? Beal sottolinea piuttosto

<sup>7</sup> J. Vlazny, *Public dissenters should themselves refrain from Communion*, in «Catholic Sentinel», 6 maggio 2004.

sto l'importanza di riprendere in mano la funzione tipica della Chiesa e dei suoi pastori: insegnare la verità e mostrare a chi sbaglia dove sia il suo errore. Fare ricorso solo e unicamente alle misure disciplinari, invece, sarebbe un «implicito riconoscimento» che la Chiesa «ha mancato dal punto di vista del suo ruolo di insegnamento».

Il cattolicesimo nordamericano sintetizza le tematiche del rapporto tra fede e politica, ruolo pubblico o privato della religione, coerenza tra fede e scelte in ambito civile e sociale, che occupano i principali spazi di discussione in Occidente. La presenza di molti gruppi impegnati su temi quali l'ecologia, la pace, la libera discussione dei problemi e l'impegno di decine di congregazioni religiose, maschili e femminili, è una conseguenza dell'impostazione democratica e pragmatica dello stile di vita nordamericano. Che ha effetti importanti sulla vita della Chiesa, portandola a una maggiore apertura, a un maggior dialogo, a un maggior confronto con la società nelle sue diverse articolazioni. L'influsso del 30% di ispanici cattolici, tra cui molti portatori di una religiosità devozionale di tipo tradizionale, non ancora adeguatamente studiato, modificherà anche, nel medio e lungo termine, l'assetto del cattolicesimo: per questo il Nord America costituisce oggi un laboratorio importante.

### *3. Sudamerica in ebollizione*

La metà dei cattolici del mondo si trova nell'America Centrale e Latina; Brasile, Messico, Colombia e Argentina vengono annoverati tra i paesi con la più ampia presenza cattolica nel mondo. Allo stesso tempo, l'America Latina si trova stretta nella morsa delle sette religiose di derivazione protestante, che hanno una propaganda molto penetrante e attiva: il subcontinente dai forti contrasti sociali vive dei forti contrasti religiosi. La presenza delle sette religiose data dalla seconda metà degli anni Sessanta del secolo scorso, dalla fine del Concilio Vaticano II, quando si capì – o meglio, lo capirono gli Usa – che il rinnovamento ecclesiale significava la fi-

ne di un'epoca di grande vicinanza tra Chiesa e potere politico, in quel caso i regimi dittatoriali. La strategia nordamericana puntò allora alla diffusione delle sette, con il loro credo fondamentalista e carismatico-pentecostale, per distogliere dall'impegno verso i problemi sociali, mettendo l'accento piuttosto sulla dimensione spirituale dell'esperienza religiosa<sup>8</sup>. Il Guatemala era al 95% cattolico una generazione fa, esattamente all'epoca della fine del Concilio; oggi è al 60%. Il Perù contava il 97% di cattolici all'epoca del censimento del 1992; dieci anni dopo la quota era scesa al 75%. Dati ben conosciuti dai vescovi e dal Vaticano e non a caso la sfida delle sette è al centro delle preoccupazioni dei diversi documenti pastorali degli ultimi anni, in cui la Chiesa non rinuncia all'impegno sociale e alla «opzione preferenziale per i poveri»<sup>9</sup>, spesso contestata e legata alla teologia della liberazione, accusata di adottare il marxismo come metodologia di analisi della realtà, riducendo la fede ad attivismo sociale o a una forma di politica. La teologia della liberazione nasce negli scorsi anni Settanta in Perù, dalla riflessione del teologo Gustavo Gutiérrez, diventa in poco tempo uno dei modelli di ispirazione dell'azione della Chiesa, che si impegna per ridurre le ingiustizie sociali, perché comprende che il messaggio del Vangelo non può restare disincarnato dalla realtà<sup>10</sup>. Anche in

<sup>8</sup> Cfr. ad esempio A.M. Ezcurra, *Iglesia y transición democrática*, Puntosur, Buenos Aires 1988. Per una storia dettagliata della Chiesa nei diversi paesi e per una panoramica a livello continentale, è utile *La Chiesa in America latina. Il rovescio della storia*, a cura di E. Dussel (trad. it. a cura di A. Dal Bianco e G. Pompei), Cittadella, Assisi 1992.

<sup>9</sup> È la celebre espressione che indica l'impegno sociale della Chiesa latinoamericana: si trova nel documento finale della II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano di Medellín del 1968 e riconfermata nella successiva assemblea di Puebla del 1979. L'espressione, dapprima contestata, è poi passata nel vocabolario anche della Santa sede, sebbene si tenda a distinguerla da un collegamento troppo stretto con un vero e proprio impegno attivo nel settore socio-politico. In ogni caso, tra i tanti pronunciamenti papali sul tema, nel messaggio di Natale del 1984, Giovanni Paolo II disse: «davanti a te, Verbo eterno, che hai voluto nascere nello squallore di una stalla, per arricchire gli uomini della tua divinità, la Chiesa rinnova la sua opzione preferenziale per i poveri».

<sup>10</sup> G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Bre-

questa impostazione c'è il Concilio Vaticano II, che ha permesso una lettura della Bibbia a partire dall'incarnazione, cioè ha sottolineato l'esperienza di Dio che si fa uomo come il punto di vista da assumere per guardare alla realtà. I due documenti della Congregazione per la dottrina della fede negli scorsi anni Ottanta<sup>11</sup> hanno messo in luce gli aspetti negativi e gli aspetti positivi della liberazione cristiana intesa in chiave teologica e nelle sue conseguenze e limiti sociali, per la preoccupazione di avere una Chiesa «politicizzata».

### 3.1. *Problemi da affrontare*

Negli anni seguenti il consolidamento della democrazia e la fine dell'epoca delle dittature, praticamente in tutti gli Stati, a eccezione di Cuba, hanno chiuso il dibattito e anche la polemica sulla Chiesa che si oppone ai regimi politici dittatoriali. La «Chiesa dei poveri» che emerge dai documenti degli episcopati e da quelli della Santa sede<sup>12</sup> si impegna per dare voce ai diritti dei settori della popolazione che oggi vivono in condizioni di emarginazione rispetto alla partecipazione politica e sotto la soglia della povertà. Il documento *Ecclesia in America*, che fa da sintesi e bilancio del sinodo dei vescovi, radunato in Vaticano l'anno prima, elenca in maniera dettagliata i diversi problemi da affrontare e risolvere. Lo fa nel quadro di un nuovo rapporto per cui Nord e Sud del continente, diversi per stili di vita, economie, modelli sociali e di sviluppo, devono trovare i modi per cooperare e collaborare, in base al principio di sussidiarietà, secondo cui l'uno e l'altro, il più forte e il più debole, devono aiutarsi tra loro. In particolare, poi, il capitolo V elenca i diversi problemi concreti che chiamano in causa la Chiesa. Vi si trovano le espressioni

scia 1992. La prima edizione italiana dell'opera è del 1972; questa nuova edizione, a vent'anni di distanza, traccia anche un bilancio critico dell'esperienza compiuta.

<sup>11</sup> Istruzione circa alcuni aspetti della teologia della liberazione, 6 agosto 1984, e Istruzione circa la libertà cristiana e la liberazione, 22 marzo 1986.

<sup>12</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, Esortazione apostolica, 22 gennaio 1999.

«amore preferenziale per i poveri e gli emarginati» nel paragrafo 58; riferimenti precisi a: «debito estero» nel 59; «lotta alla corruzione» nel 60; «droghe» nel 61; «corsa agli armamenti» nel 62; «cultura della morte e società dominata dai potenti» nel 63; «popoli indigeni e gli americani di origine africana» come nuovi soggetti destinatari di un'opera di promozione, nel paragrafo 64. La visione della Chiesa è contro il neoliberalismo.

Sempre più, in molti Paesi americani, domina un sistema noto come «neoliberalismo»; sistema che, facendo riferimento ad una concezione economicista dell'uomo, considera il profitto e le leggi del mercato come parametri assoluti a scapito della dignità e del rispetto della persona e del popolo. Tale sistema si è tramutato, talvolta, in giustificazione ideologica di alcuni atteggiamenti e modi di agire in campo sociale e politico, che causano l'emarginazione dei più deboli. Di fatto, i poveri sono sempre più numerosi, vittime di determinate politiche e strutture spesso ingiuste. La migliore risposta, a partire dal Vangelo, per questa drammatica situazione è la promozione della solidarietà e della pace, in vista dell'effettiva realizzazione della giustizia. A tal fine occorre incoraggiare e aiutare quanti sono esempio di onestà nell'amministrazione delle finanze pubbliche e della giustizia. Come pure occorre appoggiare il processo di democratizzazione in atto in America, poiché in un sistema democratico sono maggiori le possibilità di controllo che permettono di evitare gli abusi<sup>13</sup>.

Se le enunciazioni di principio risultano chiarissime, nella pratica le differenti situazioni politiche e sociali, come anche le diverse sensibilità o gli interessi dei vescovi, portano a scelte tutt'altro che conformi.

### *3.2. Martiri latinoamericani del Novecento*

I temi della giustizia sociale, della solidarietà, dei diritti umani, hanno portato la Chiesa ad avere molti martiri della fede: da monsignor Oscar Romero e i gesuiti dell'Università cen-

<sup>13</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America* cit., par. 56.

troamericana (Uca) in Salvador a monsignor Juan Gerardi di Città del Guatemala, da monsignor Angelelli in Argentina alle tre religiose statunitensi uccise in Salvador per il loro impegno, fino a suor Dorothy Stang in Brasile nel 2005.

Oscar Arnulfo Romero (1917-24 marzo 1980) venne nominato arcivescovo di San Salvador nel 1977, in un periodo di grandi contrapposizioni ideologiche e politiche, mentre la guerra civile tra il governo dittatoriale e la guerriglia di sinistra imperversava nel paese, con la repressione dell'esercito che colpiva indiscriminatamente. Monsignor Romero, una solida fama di conservatore, dal momento in cui divenne arcivescovo conobbe più da vicino il divario e le contrapposizioni sociali. In particolare l'uccisione del sacerdote gesuita Rutilio Grande segnò una svolta nella sua biografia portandolo a denunciare le ingiustizie e i drammi della popolazione, chiedendo conto al governo delle ingiustizie e degli assassinii indiscriminati e allo stesso tempo denunciando le azioni violente della guerriglia. Nel 1978 il «Times» scriveva che «il suo ruolo di voce degli oppressi offre un'alternativa pacifica alla rivoluzione violenta». Venne ucciso alle 17,30 del 24 marzo 1980, mentre celebrava la messa. Da quel momento divenne un simbolo della conversione della Chiesa e delle lotte per la giustizia sociale. «Nel nome di Dio e di questo popolo sofferente – disse nella sua ultima omelia – chiedo, supplico, ordino che cessi la repressione». Ai funerali parteciparono 50.000 persone; la commissione d'inchiesta costituita sotto l'egida delle Nazioni Unite, dopo gli accordi di pace del 1992 che segnarono la fine della guerra civile, dichiarò che l'assassinio era stato commesso dai paramilitari guidati dal maggiore Roberto D'Abuisson. Pochi giorni dopo il rapporto, il parlamento votò l'amnistia per tutti coloro che avevano partecipato a delitti politici, tra cui anche l'assassinio dell'arcivescovo.

Il 16 novembre 1989 i militari fecero irruzione nella sede dell'Università centroamericana di San Salvador e uccisero sei gesuiti, tra cui il rettore padre Ignacio Ellacuría, e due domestiche. Il fatto di sangue avvenne durante alcuni giorni di combattimento, nella capitale, tra esercito e guerriglia, e quest'ultima venne accusata dell'eccidio. Più accurate indagini

portarono in primo piano le responsabilità dell'esercito e di alcuni ufficiali come mandanti della strage. La Corte interamericana per i diritti umani indicò chiaramente le colpe del governo militare dell'epoca, che individuava nell'Università dei gesuiti un pericoloso centro ispirato alla teologia della liberazione.

Il 26 aprile 1998 monsignor Juan Gerardi Conedera, vescovo ausiliare di Città del Guatemala, è stato ucciso in un agguato nel garage della parrocchia. Due giorni prima aveva presentato i risultati di un rapporto sui casi di atrocità e violenze commesse tra il 1990 e il 1996 dall'esercito, nel periodo più duro della guerra civile e della repressione militare. L'indagine successiva ha visto diversi giudici rassegnare le dimissioni dal caso e tutti i tentativi di interrogare il capo della polizia presidenziale non hanno sortito effetti.

Monsignor Enrique Angelelli (1923-4 agosto 1976), dal 1968 vescovo di La Rioja, in Argentina, aveva partecipato al Concilio Vaticano II. Era un deciso difensore della giustizia sociale e della causa dei diritti umani, in particolare solidale con le rivendicazioni degli operai e dei contadini di una delle zone più povere del paese. Oppositore del regime militare salito al potere con il colpo di Stato del 24 marzo 1976, era tenuto, insieme al clero, sotto stretto controllo dalla polizia. Il 4 agosto, mentre faceva ritorno a La Rioja, dopo aver celebrato i funerali di alcuni sacerdoti assassinati a Chamental, la sua auto venne investita e spinta fuori strada. L'inchiesta concluse nel 1983 che era stato un incidente stradale. Il ritorno della democrazia riaprì il caso e nel 1986 il giudice Aldo Morales decretò che si era trattato di un «omicidio premeditato». I mandanti non sono mai stati perseguiti perché rientrano nell'amnistia del 1989.

Le suore della congregazione di Maryknoll, Maura Clarke e Ita Ford, la suora orsolina Dorothy Kazel, la volontaria laica Jean Donovan, furono rapite, violentate e uccise il 2 dicembre 1980 dai militari, perché sospettate di essere simpatizzanti della guerriglia del Salvador, a causa del loro lavoro sociale a favore delle popolazioni povere. Venti anni dopo, il 3 novembre 2000, un giudice statunitense condannò come

mandanti due generali salvadoregni – nel frattempo emigrati negli Usa. In precedenza, nel 1984, cinque militari, esecutori della strage, erano stati condannati a 30 anni di carcere.

Suor Dorothy Stang, della congregazione delle Suore di Nostra Signora di Namur, statunitense di origine, è stata uccisa a 74 anni il 12 febbraio 2005, dopo 22 anni di presenza e impegno sociale come missionaria nello Stato di Parà in Brasile. Aveva dedicato la sua vita alla causa dei lavoratori senza terra e della riforma agraria. Dichiarazioni di cordoglio e di condanna dell'assassinio sono state espresse dai vescovi brasiliani, dall'episcopato statunitense, dalla Conferenza dei religiosi e delle religiose degli Usa, dalla Commissione pastorale per la terra dei vescovi brasiliani.

La nuova frontiera dell'impegno mette in primo piano i temi etici, soprattutto il matrimonio e le politiche pubbliche su famiglia e natalità, meno la povertà e l'esclusione dai meccanismi di dialogo e partecipazione alla vita pubblica e politico-sociale. Comune è invece la preoccupazione per le prospettive di sviluppo socio-economico: settori consistenti e rappresentativi – vescovi, congregazioni religiose, anche il Consiglio episcopale latinoamericano (Celem) – si interrogano sul Trattato di libero scambio (Alca) che ha l'obiettivo di costruire un'unica area commerciale dall'Alaska alla Terra del Fuoco, con l'esclusione di Cuba. Proposto nel 1990 dal presidente statunitense George Bush e rilanciato dall'amministrazione Clinton nel 1994, dovrebbe creare un mercato di 800 milioni di consumatori con un prodotto interno lordo di 11 miliardi di dollari. Gruppi ecclesiali, ordini religiosi, organismi pastorali, vescovi e intere conferenze episcopali hanno assunto pubblicamente posizioni via via più critiche, in alcuni casi unendosi alle iniziative di protesta promosse dalla società civile e da altre chiese cristiane. A fare da battistrada è stata la Conferenza nazionale dei vescovi del Brasile (Cnbb), che già nel 2002 aveva promosso un referendum autogestito cui avevano partecipato 10 milioni di persone, sfociato in un voto plebiscitario contro l'accordo. L'opposizione all'Alca è stata anche al centro del Congresso americano della Caritas e di un seminario del 2004 che ha riunito i delega-

ti delle quindici province latinoamericane della Compagnia di Gesù, tanto che entrambi gli organismi hanno deciso di aderire alla rete continentale «Sì alla vita, no all'Alca. Un'altra America è possibile». Un convegno su *Commercio internazionale, Alca e commercio equo*, promosso dal dipartimento di pastorale sociale del Consiglio episcopale latinoamericano, ha poi definito l'intesa proposta dall'amministrazione statunitense un progetto «di falsa integrazione». Stessa impostazione si è avuta alla riunione dei primi di settembre 2005, a Washington, tra vescovi latinoamericani, statunitensi e rappresentanti di diverse istituzioni internazionali. Forte preoccupazione hanno espresso, al termine di un'apposita riunione svoltasi nel settembre 2004, i rappresentanti degli episcopati dei paesi del Mercato comune del Cono Sud (Mercosur), cioè Argentina, Brasile, Paraguay e Uruguay, insieme a quelli di Bolivia e Cile. In Honduras si sono distinti nella critica monsignor Luis Santos, vescovo di Santa Rosa de Copan, che ha sottolineato l'impossibilità per le economie centroamericane di competere in condizioni di parità col colosso statunitense, e il cardinale Rodríguez Maradiaga, che ha spiegato come la liberalizzazione commerciale avviata nel 1982 dall'amministrazione Reagan con l'Iniziativa per la Conca dei Caraibi abbia in due decenni fatto aumentare la percentuale degli honduregni poveri dal 59% al 72%.

### 3.3. Risposte dalla teologia

Nel 1996 il Celam organizzò un seminario sul tema *Il futuro della riflessione teologica in America Latina*, al quale oltre a un numero ristretto e qualificato di vescovi partecipò anche il cardinale Ratzinger; vennero chiamati come relatori diversi teologi: Gustavo Gutiérrez, i gesuiti Juan Carlos Scannone e Ricardo Antoncich e altri esperti come Enrique Iglesias, Carlos Maria Galli, Juan Noemi<sup>14</sup>. Si approfondì il passaggio

<sup>14</sup> Il volume *Teologie al plurale: il caso dell'America Latina*, EDB, Bologna 1999, raccoglie gli Atti di quel seminario.

dalla teologia della liberazione alla dottrina sociale, partendo dall'autocritica verso l'eccessiva utilizzazione delle categorie di analisi tratte dal marxismo. A questo proposito il gesuita Ricardo Antoncich parlò di uno «spostamento dal politico al socio-culturale», per accostarsi di più alla società civile e meno allo Stato, dando la precedenza, nell'analisi, a termini e categorie come «neoassociazionismo popolare», «nuovi movimenti socio-culturali», «comunitarismo». Termini con cui si indica la ricerca di un modello di economia a misura d'uomo che si sta sviluppando in Salvador, Brasile, Cile, Perù, paesi in cui l'economia informale ha assunto dimensioni insospettite, e dove la popolazione impara a trasformarsi in imprenditori attraverso associazioni economiche popolari autogestite, comunitarie e solidali. Esperimenti, certo limitati per ora, ma che si avvalgono della riflessione di teologi quali Pedro Trigo e Pablo Richard, che dimostrano come, di fronte al potere forte dell'economia e delle finanze, occorra in teologia uno sforzo per rielaborare un pensiero che sia al tempo stesso autenticamente cattolico e latinoamericano, che sappia fondere i molti sostrati di un continente in cui le antiche culture indigene convivono ancora con la cultura portata dalla Conquista. Un continente in cui il «meticcio» non riguarda solo le etnie ma coinvolge le culture e la teologia, nella ricerca di nuove sintesi.

### 3.4. *La «teologia india»*

A livello teologico, il continente latinoamericano si dimostra fecondo di nuovi fermenti, come la «teologia india», che riflette sul ruolo del cristianesimo a partire dalla realtà delle popolazioni indigene, o meglio di quel che ne rimane dopo l'avvento della colonizzazione europea. La corrente teologica ha suscitato le attenzioni della Santa sede, e nel 1996 l'allora segretario della Congregazione per la dottrina della fede, l'arcivescovo Tarcisio Bertone, oggi cardinale a Genova, rilevò che

la Congregazione appoggia queste ricerche, anche se richiama la responsabilità dei vescovi all'unità e alla diversità: l'unità della Chiesa

e della fede e la diversità nell'adattamento locale. Vi sono evidentemente anche dei pericoli come il sincretismo. Non si possono inserire nell'annuncio cristiano e nella liturgia i riferimenti al Padre-sole o alla Madre-terra o riduzioni della figura di Gesù come si trattasse di un'immagine occidentalizzata bisognosa di radicale reinterpretazione in base alle culture precolombiane. Sono percorsi assai discutibili<sup>15</sup>.

Si tratta di uno sviluppo nella linea della «inculturazione», che si ritroverà tra i temi importanti per l'Africa e ancora di più per l'Asia; riguarda la situazione di oltre 50 milioni di indios, tra cui realtà etniche significative in Ecuador, Bolivia, Messico e Brasile, omogenee nella critica del colonialismo europeo, bene espresso dalle realtà della «scoperta» dell'America e della «conquista» che hanno cancellato gli indios, un fenomeno definito da Tzvetan Todorov come il più grande genocidio della storia<sup>16</sup>. La differenza di fondo tra le culture che si sono scontrate è stata bene espressa da Adolfo Pérez Esquivel, Nobel per la pace argentino, in una sola frase: «Una cultura egemonica, conquistatrice, egoista, non poteva 'incontrarsi' con una cultura collettivista e comunitaria; non c'è stato un incontro di due culture, ma lo sterminio di una cultura da parte dell'altra»<sup>17</sup>. Sembrava un problema di carattere storico, oramai senza agganci con la situazione attuale, che neanche le celebrazioni per i 500 anni dalla «scoperta», nel 1992, avevano potuto riaprire; invece l'ultimo decennio ha riaperto la questione degli indios, con la rivolta del Chiapas del 1° gennaio 1994, le rivendicazioni politiche in Ecuador, e anche per il lavoro, in Messico, di un teologo di etnia zapoteca, Eleazar López, che ha illustrato la posta in gioco della causa india<sup>18</sup>. Come rileva il teologo italiano Ro-

<sup>15</sup> Cfr. *Teologie e sfide pastorali*, intervista a T. Bertone, in «Il Regno», 14/1996, p. 403.

<sup>16</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1984.

<sup>17</sup> Citato in «Concilium», 6/1990.

<sup>18</sup> L'unica opera finora pubblicata in italiano è E. López, *Teologia india*, EMI, Bologna 2004.

sino Gibellini, che ha firmato l'introduzione alla traduzione italiana del volume di Eleazar López,

Nell'ambito della teologia india si possono individuare due correnti. Una prima, che va sotto il nome di teologia india-india, intende recuperare i miti e i riti antichi, rifiutando l'evangelizzazione, che la conquista ha imposto. Qui il cristianesimo è visto come l'ideologia dei conquistatori, e si parla di disevangelizzazione per recuperare la propria identità india, culturale e religiosa. È una corrente radicale, che non sembra maggioritaria. Questa corrente, più che di teologia india, parla di teologia originaria, in quanto intende restaurare le religioni originarie senza mescolanze di elementi estranei, in particolare degli elementi cristiani, imposti dalla conquista.<sup>19</sup>

### Una seconda corrente

si auto-comprende come teologia india-cristiana; come scrive il teologo zapoteca: Si tratta di una riformulazione del passato indigeno nell'ambito del cristianesimo. Si concepisce come parte della lotta per riconciliare i due amori mediante una nuova sintesi vitale di forme distinte di Dio e di espressioni religiose. Per questo non si rinuncia, ma si riscatta e potenzia, sia l'identità india, sia l'identità cristiana. È un processo arduo e difficile, perché si propone di inculturare il vangelo in culture che riemergono dopo una repressione operata anche in nome del cristianesimo storico, e, inoltre, perché si propone di inculturare anche «miti e riti», attraverso i quali queste culture trovano espressione.

Possiamo cogliere la novità della posizione teologica che viene espressa, utile tra l'altro per un confronto sui temi che agitano in questo momento l'Europa e ai quali nessuno, né politici né Chiesa, ha una risposta da fornire. Infatti, secondo la ricostruzione-spiegazione di Gibellini,

la teologia india, come teologia india-cristiana, è una realtà nuova nel panorama della teologia latino-americana, che si differenzia, sia

<sup>19</sup> Per questa e per le citazioni che seguono cfr. l'introduzione di R. Gibellini in López, *Teologia india* cit.

dalla teologia della liberazione, la quale si focalizza sulla opzione per i poveri; sia dalla teologia ispanica (*hispanic theology*), la quale prende atto del «meticcio», quale esito della conquista; sia dalla teologia afro-americana (brasiliiana e caraibica), che si modella sulla problematica della *black theology*. La teologia india, come teologia contestuale, è chiamata ad inserirsi nell'orizzonte della cattolicità e della ecumenicità, ma essa ha un dono da offrire alla Chiesa e all'Ecu-mene, che ha trovato formulazione nei testi del III Incontro di Teologia India, tenutosi nella città andina di Cochabamba (Bolivia), nell'agosto del 1996; è il dono del rispetto per tutti i popoli, culture e lingue, offerto da popoli che hanno subito per lunghi secoli disprezzo, segregazione e emarginazione; è il desiderio operoso di una Casa grande, capace di accoglienza, attesa a lungo da popoli che conoscono la pazienza (e le paure) dell'attesa, avendo vegliato per millenni sui loro colli aspettando il ritorno del sole.

### 3.5. *Tra impegno e attese carismatiche*

Nella composita galassia latinoamericana, la vera sfida è rappresentata dalle sette religiose con la loro tendenza al disimpegno, a una spiritualità totalmente lontana dalla storia e dalla incarnazione. La teologia delle realtà terrestri parte dal Figlio di Dio che diventa uomo, vive e soffre nella storia, ed è il prototipo di ogni cristiano che sa di aspirare a una ricompensa nel Regno dei Cieli da guadagnarsi prima di tutto sulla terra con un comportamento coerente con i valori e principi dettati dal Vangelo. Per il movimento pentecostale carismatico, basta la spiritualità, senza agganci con l'impegno concreto per la giustizia e da qui il grande flusso di denaro che viene dal protestantesimo degli Stati Uniti, per non mettere in discussione lo status quo, per non risvegliare l'idea che la sofferenza di milioni e milioni permetta a pochi gruppi economico-finanziari di godere di benefici e aree di privilegio. Il fenomeno carismatico, che si diffonde rapidamente, ha una portata di rilievo straordinario per il futuro assetto del continente latinoamericano. Spieghiamolo con le parole di uno studioso come Philippe Jenkins:

Oggi fascisti e nazisti non sono facili da trovare; i comunisti po-

trebbero costituire una specie a rischio d'estinzione, mentre i pentecostali si stanno diffondendo in tutto il mondo. Dato che nel 1900 i pentecostali erano solo un'esigua minoranza e oggi sono alcune centinaia di milioni non è ragionevole riconoscere che forse si tratta del movimento sociale di maggiore successo del secolo passato? [...] In base alle proiezioni attuali, prima del 2050 il numero dei credenti pentecostali dovrebbe superare il miliardo. [...] A quel punto il numero dei pentecostali sarà più o meno pari a quello degli induisti, e doppio rispetto a quello dei buddhisti<sup>20</sup>.

La virata «spiritualista» e il conseguente aumento dei pentecostali a danno dei cattolici si può spiegare come una risposta alla politicizzazione della Chiesa cattolica. Del resto i pentecostali protestanti delle Chiese cosiddette *evangelical*, cioè il filone nato negli Usa dal luteranesimo storico, erano nel 1940 appena un milione in tutta l'America Latina. Oggi sono 50 milioni, di cui la metà in Brasile (un quinto della popolazione del paese). Le nuove forme di appartenenza religiosa interpellano da vicino sia le Chiese protestanti (in quanto «matri»), sia la Chiesa cattolica, interessata a proseguire sulla via del dialogo ecumenico, anche se nell'incerto quadro di fondo di quale sarà lo sviluppo futuro dell'America Latina in senso politico, sociale ed economico.

<sup>20</sup> P. Jenkins, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, Roma 2004.

## Africa

La crescita della popolazione cattolica in Africa ha un carattere esponenziale, dagli 1,9 milioni del 1900, ai 130 milioni del 2000: in termini quantitativi è la più rapida espansione in un singolo continente in tutta la storia della Chiesa. Il 37% dei cattolici è rappresentato dagli adulti, cifra che misura il successo dell'evangelizzazione e allo stesso tempo indica che è avvenuto il passaggio da una fede a un'altra. Con oltre 600 vescovi, quasi 30.000 sacerdoti e altrettanti seminaristi, il continente africano è in decisa espansione, soprattutto rispetto all'Europa. Nel 2004, per fare un esempio, in tutto il Regno Unito sono stati ordinati circa 20 sacerdoti; solo in Nigeria – paese peraltro islamico – sono stati oltre 200.

L'Africa è anche uno dei continenti dove l'islam è prepotentemente diffuso, con 414 milioni di fedeli. Nella fascia nordafricana il mondo cattolico vive inserito in una realtà islamica, più o meno tollerante a seconda delle situazioni: dalla versione egiziana più aperta, al Sudan, dove vige la legge islamica, passando per gli altri paesi nei quali la presenza cattolica è comunque tollerata. Le sfide sociali con cui fare i conti si presentano davvero consistenti: in tutti i paesi sono presenti situazioni di grande povertà, diffusione di malattie endemiche come è oramai l'Aids, corruzione, sottosviluppo, peso del debito estero, problemi legati alla scarsità di strutture sanitarie ed educative.

## 1. *Una Chiesa organizzata*

Dagli anni Settanta del secolo appena trascorso procede un'inarrestabile revisione del ruolo delle congregazioni e degli istituti missionari europei, ormai sostituiti da congregazioni nate in Africa, che dal continente oramai inviano missionari in altri paesi del mondo. Da parte loro, i vescovi – organizzati in una struttura continentale denominata Simposio delle conferenze episcopali dell'Africa e Madagascar<sup>1</sup> – hanno impostato una politica di rapporti con l'Europa e gli Usa all'insegna del dialogo, dello scambio, della collaborazione per sollevare in maniera responsabile il tema dello sviluppo dei paesi africani e il ruolo che possono avere gli aiuti da parte dell'Occidente. La crescita quantitativa investe le procedure di formazione dei sacerdoti e le motivazioni della vocazione, che in qualche caso può essere sostenuta prevalentemente da un desiderio di promozione sociale; anche il tribalismo è una mentalità difficile da sradicare, e malgrado l'educazione ricevuta nelle università pontificie, nel continente e in Europa, e nonostante il lavoro di sacerdoti e missionari, si manifestano episodi di utilizzazione della religione per scopi tribali o etnici. I casi del Ruanda e del Burundi, con il genocidio degli scorsi anni Novanta, in cui si sono pesantemente trovate implicate due nazioni nominalmente cristiane, mettono in questione l'efficacia e la profondità dell'evangelizzazione e indicano che per incidere in profondità nella mentalità occorrono tempi lunghi.

Dall'Occidente il continente africano viene considerato come una realtà nell'insieme unitaria, mentre non è così, secondo la spiegazione di uno dei teologi emergenti.

<sup>1</sup> Il Simposio delle conferenze episcopali di Africa e Madagascar (Sceam-Secam, in sigla, rispettivamente in francese e in inglese) nasce nel 1968, in seguito al Concilio Vaticano II, con una consultazione dei presidenti delle conferenze regionali dei vescovi – per l'Africa centrale, meridionale, occidentale e orientale. Tutte queste conferenze regionali sono tuttora esistenti e attive, per affrontare i problemi specifici; il ruolo dello Sceam-Secam, dal 1969, approvato durante il viaggio di Paolo VI in Africa, è di fornire un tavolo di dialogo e di confronto a livello continentale.

Le persone parlano di lingua africana. Ma in Africa non vi è un'unica lingua. Ogni paese ha varie lingue. Per esempio, la Nigeria ha 240 lingue, non dialetti, parlate da circa 120 milioni di persone. Gli africani non sono tutti uguali. Non si può giudicare l'intero continente dall'apparenza o dal comportamento di un unico africano. È sbagliato giudicare l'intera Europa guardando solo qualcuno che viene dall'Italia, dalla Russia o dalla Germania. Vi sono delle differenze. Così un nigeriano è diverso da un tanzaniano; un ghanese da un etiope e così via. La cultura è una di quelle cose che gli esseri umani non hanno in comune. Gli africani non hanno un'unica cultura. La maniera che hanno gli Yoruba, in Togo, di salutare i loro anziani non è la stessa degli Igbo, in Nigeria. Se un ragazzo vuole sposare una ragazza, non basta che si incontrino in una discoteca e si dicano «Ti amo». Ogni società in Africa ha dato delle indicazioni per avviarsi al matrimonio. Non è la stessa cosa fra tutti i popoli africani. In ogni società africana un bambino che cresce ha un certo numero di cose da imparare e da fare. Se egli non le fa, anche se ha vent'anni o più, è sempre considerato un bambino. Quando qualcuno muore, la maniera in cui viene organizzato il suo funerale varia da una comunità all'altra. Ciò che si fa per avviarsi al matrimonio, o per crescere in una società o per seppellire un morto, è determinato da cultura e credenze<sup>2</sup>.

## *2. L'eredità lasciata dall'Occidente*

«Perdono» e «riconciliazione» ha chiesto nel 2003 la delegazione dei vescovi Usa in pellegrinaggio all'isola di Gorée, in Senegal, davanti alla «porta di non ritorno», il punto di imbarco per milioni di neri, messi in schiavitù e deportati verso l'America. Il pellegrinaggio della delegazione dei vescovi Usa è avvenuto nell'ambito di una iniziativa presa dal Simposio delle conferenze episcopali di Africa e Madagascar, nel corso della riunione svoltasi a Dakar, in Senegal. Gorée è stata visitata, il 22 febbraio 1992, da Giovanni Paolo II, che nel suo

<sup>2</sup> C.D. Isizoh, *Motivazioni della Chiesa cattolica per il dialogo con la religione tradizionale africana*, conversazione con gli studenti del dipartimento di studi storico-religiosi dell'Università degli studi di Roma «La Sapienza», 23 maggio 2002.

discorso ha avuto parole dure contro «l'olocausto misconosciuto» e il «peccato dell'uomo contro l'uomo», riferendosi alle decine di milioni di neri deportati in schiavitù verso l'America. Tuttavia, avvertono i vescovi africani,

il peccato contro l'uomo non è solo del passato. È attuale. Lo continuiamo a perpetrare sotto altre forme: nella vendita dei nostri fratelli e sorelle, nella catena dell'odio e della volontà di vendetta, sposando una mentalità di impotenza, nel complesso d'inferiorità dell'uomo nero<sup>3</sup>.

I «dirigenti politici» africani sono invitati a

condannare le nuove forme di tratta e di schiavitù che sono la deportazione ai fini della prostituzione, il turismo sessuale, il commercio dei bambini, l'arruolamento forzato dei bambini e degli adolescenti nelle guerre fratricide, neocolonialiste e lo sfruttamento delle ricchezze del sottosuolo africano.

Da parte nostra – insistono i vescovi – «condanniamo e invitiamo a condannare tutte le forme di esclusione su base etnica, tribale e regionale che minano pericolosamente le nostre società». Il messaggio è chiaro, la sua attuazione pratica più difficile e in ogni caso, con la delegazione Usa e con gli incontri che periodicamente si tengono con i vescovi europei, l'episcopato africano ha avviato una ricerca di collaborazione per avere una sponda occidentale in grado di fornire un aiuto presso l'opinione pubblica e le diverse istituzioni governative, soprattutto in ordine ai temi della collaborazione ecclesiale e degli aiuti allo sviluppo. La richiesta riguarda il debito estero, che pesa come un freno globale sulle economie; in questo settore vengono in particolare da Italia, Inghilterra e Usa le maggiori iniziative di aiuto.

<sup>3</sup> Questa citazione e la seguente sono tratte dal messaggio dei vescovi africani da Gorée, 5 ottobre 2003.

### 3. Lo sviluppo degli esclusi

Nel maggio 2004, intervenendo nel corso di un simposio sul tema *Sviluppo economico e sociale dell'Africa nell'era della globalizzazione*<sup>4</sup>, monsignor Giovanni Lajolo, «ministro degli esteri» della Santa sede<sup>5</sup>, sottolineava che il mondo occidentale deve essere consapevole che i popoli esclusi, se non si imboccherà la strada di un autentico sviluppo, finiranno col credere di non avere altra scelta che quella del terrorismo. Indicando vari segnali in atto nella società africana, monsignor Lajolo ha sostenuto che l'Africa non è un continente di disperati, ma una terra popolata da persone che combattono per superare vecchi problemi e sfide attuali, in modo da costruire un futuro di speranza e di opportunità.

La situazione generale del continente è stata passata in rassegna dal sinodo dei vescovi annunciato il 6 gennaio 1989 e svoltosi soltanto cinque anni dopo, tra aprile e maggio 1994. L'iniziativa di indire un sinodo arrivò al termine di un lungo dibattito: non era un mistero infatti che soprattutto i teologi, ma anche diversi vescovi, negli anni precedenti avevano invocato la convocazione di un vero e proprio «concilio» africano<sup>6</sup>, per rendere evidente in maniera tangibile la maturità di quella Chiesa e la portata universale dei problemi che venivano sollecitati dal rapporto tra fede e cultura e dalla necessità di trovare un linguaggio per parlare della fede in situazioni culturali e sociali distanti dall'Occidente.

L'anno successivo al sinodo, nel 1995, venne pubblicata la

<sup>4</sup> Il simposio, svoltosi in Vaticano il 21 maggio 2004, è stato organizzato dal Pontificio consiglio per la giustizia e la pace.

<sup>5</sup> La dizione esatta è «segretario per i rapporti con gli Stati» e la funzione è di curare e coordinare la politica estera della Santa sede, in costante collegamento con i nunzi apostolici presenti nei paesi con cui il Vaticano ha rapporti diplomatici. Pertanto, per motivi di brevità e di comprensione, siccome le funzioni equivalgono a quelle di un ministro degli esteri in un governo civile, si usa anche questa espressione.

<sup>6</sup> L'idea nacque nel 1977 nel corso di un convegno di un gruppo di teologi e intellettuali ad Abidjan, in Costa d'Avorio, sul tema *Civiltà nera e cristianesimo*.

corrispondente Esortazione apostolica<sup>7</sup>, lanciando l'idea forte della Chiesa-famiglia, dopo avere elencato i diversi problemi del continente: destabilizzazione, schiacciante debito internazionale, guerre, Aids, corruzione, povertà. L'idea chiave per l'avvenire è quella della «Chiesa, famiglia di Dio»<sup>8</sup>, che pone l'accento sulla premura per l'altro, sulla solidarietà, sul calore delle relazioni, sull'accoglienza, sul dialogo e sulla fiducia. A queste sfide si aggiungono le proposte concrete rivolte ai vescovi nel VI capitolo, dedicato al tema *Edificare il regno di Dio*: costruire la giustizia e la pace, collaborare con gli altri credenti, promuovere una buona gestione degli affari pubblici, costruire o ricostruire la nazione, Stato di diritto, gestione del patrimonio comune, apertura internazionale. E ancora: ridare speranza ai giovani, affrontare il flagello dell'Aids, bandire la guerra, non abbandonare i rifugiati e i profughi, proteggere la dignità della donna e, per la comunità internazionale, alleggerire il peso del debito.

La «Chiesa-famiglia» è fortemente radicata nel contesto socio-culturale africano, in cui l'individuo ha una stretta correlazione con la comunità alla quale appartiene, secondo un modo di vivere molto diverso rispetto all'individualismo tipico della mentalità occidentale. Nella realizzazione concreta

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Africa*, Esortazione apostolica, consegnata dal papa nel corso del viaggio in Africa, dal 14 al 20 settembre 1995, nella tappa di Yaoundé, in Camerun, per l'Africa di lingua francese, a Johannesburg, in Sudafrica, e a Nairobi, in Kenya, per l'Africa di lingua inglese.

<sup>8</sup> Come recita il par. 63 del documento: «Non solo il Sinodo ha parlato dell'inculturazione, ma l'ha anche concretamente applicata, assumendo come idea-guida per l'evangelizzazione dell'Africa quella di *Chiesa come Famiglia di Dio*. In essa i Padri sinodali hanno riconosciuto una espressione della natura della Chiesa particolarmente adatta per l'Africa. L'immagine pone, in effetti, l'accento sulla premura per l'altro, sulla solidarietà, sul calore delle relazioni, sull'accoglienza, il dialogo e la fiducia. La nuova evangelizzazione tenderà dunque ad *edificare la Chiesa come famiglia*, escludendo ogni etnocentrismo e ogni particolarismo eccessivo, cercando invece di promuovere la riconciliazione e una vera comunione tra le diverse etnie, favorendo la solidarietà e la condivisione per quanto concerne il personale e le risorse tra le Chiese particolari, senza indebite considerazioni di ordine etnico. È vivamente auspicabile che i teologi elaborino la teologia della Chiesa-Famiglia in tutta la ricchezza insita in tale concetto, sviluppandone la complementarità mediante altre immagini della Chiesa» (corsivi nel testo).

dell'idea di Chiesa-famiglia si notano i problemi relativi al ruolo che devono avere i laici, il rapporto con i vescovi, le complesse problematiche etniche in un continente dove i conflitti su base etnica hanno dominato e le differenze ancora non vengono superate, coinvolgendo pure la Chiesa, come dimostrano i casi del Ruanda e del Burundi.

#### 4. *Inculturazione*

Laurenti Magesa, teologo tanzaniano, mette in evidenza le differenze di approccio tra mondo africano e mondo occidentale nel concepire il mondo e lo stile di vita degli uomini, che ha un indubbio influsso sulla maniera di rapportarsi al divino e di concepire la teologia:

spesso gli occidentali hanno disprezzato l'approccio africano alle cose, alla religione, al mito e ai riti, ma nonostante ciò hanno dovuto riconoscere che il loro stile di vita è essenzialmente religioso. Gli stessi missionari, che per lungo tempo non hanno approvato la religiosità degli africani, sono stati costretti ad ammettere che è solo a partire da questa base che possono inculturare pienamente il cristianesimo<sup>9</sup>.

Per questo, aggiunge, da un punto di vista storico oggi abbiamo una necessaria distanza dagli avvenimenti, che ci consente di affermare che

i primi missionari cattolici non hanno tenuto in nessuna considerazione le religioni tradizionali africane, influenzati da una mentalità eurocentrica, dalle vecchie idee di conversione e di evangelizzazione e da quella, complementare, di civilizzazione, intesa come progressivo allontanarsi dalle culture africane, che alcuni addirittura considerano morte. Eppure è solo attraverso un reciproco riconoscimento e una mutua accettazione e integrazione che si potranno porre le basi di un cristianesimo inculturato e autenticamente africano. Altrimenti si resterà a un livello di conversioni molto superfi-

<sup>9</sup> *Tutti i colori dell'Africa*, intervista a L. Magesa, in «Jesus», 25/5, maggio 2000.

ziale, con una spaccatura tra il modo di sentire popolare – in cui sono profondamente radicati i concetti di antenati, spiriti e guaritori tradizionali, concetti spesso fatti propri dalle Chiese indipendenti africane – e il cattolicesimo ufficiale<sup>10</sup>.

I valori tradizionali africani che possono essere integrati nella concezione cristiana, riguardano il rispetto per gli anziani e per la natura, l'attenzione per i malati e i sofferenti, l'introduzione di simboli e segni nella liturgia, la celebrazione di festività legate alle stagioni e ai cicli della natura e della vita dell'uomo. Anche il rapporto con gli antenati, che sottintende un legame indissolubile tra viventi e non viventi, sta via via penetrando nel cristianesimo, insieme alla considerazione riservata ai guaritori e agli spiriti. Secondo i teologi che uniscono le tradizioni locali con il cristianesimo, la sacralità di alcuni luoghi, legata al rispetto profondo della Natura, può essere fatta propria dalla religione: il luogo sacro sarà dedicato a Dio Padre che, come il dio degli antenati, si prende cura del creato, e sarà un riferimento importante per la comunità di cristiani che formano la sua Chiesa.

Esiste una teologia africana nella misura in cui ci sono studiosi che stanno riflettendo e approfondendo i temi della fede. Dal punto di vista formale-accademico, esiste anche una buona produzione di libri e articoli di un certo livello e di notevole interesse. Ma credo che la tendenza attualmente più vibrante e carica di promesse sia quella rappresentata dalle donne africane che fanno teologia, che stanno sviluppando riflessioni ricche di idee nuove e di nuove influenze, che vanno nella direzione di un significativo cambiamento culturale e sociale, soffermandosi sui temi della politica e dell'economia, oltre che su quelli tradizionali della Chiesa<sup>11</sup>.

A dodici anni dal sinodo e mentre è in preparazione un secondo sull'Africa, Magesa rileva che durante il primo appuntamento in Vaticano

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

sono state dette molte cose interessanti che, tuttavia, non sono messe in pratica. Lo stesso problema dell'inculturazione, ad esempio, filo conduttore di tutto il Sinodo e tema ricorrente all'interno della Chiesa africana, è stato ampiamente elaborato e approfondito, ma molti sono delusi perché tutto questo lavoro resta pura teoria. Basti osservare il modo in cui vengono formati i preti, obbligati spesso a una rottura netta con la tradizione e la religiosità propria della loro cultura. Molti di loro soffrono di problemi psicologici e alcuni arrivano a negare l'esistenza delle religioni africane perché la Chiesa ufficiale non le riconosce. La gente poi è stanca e scoraggiata: troppe parole e pochi fatti. Anche nelle cose più semplici spesso non sono stati fatti passi avanti. In Tanzania, per esempio, questo vale per la maggior parte delle preghiere o dei canti. I catechisti e i laici in generale subiscono l'autorità del prete o il paternalismo del vescovo, e non vengono adeguatamente valorizzati per le loro capacità e il loro specifico carisma. Se inculturazione significa rendere la Chiesa africana più africana, non basta introdurre qualche strumento o danza in chiesa<sup>12</sup>.

La conseguenza, sempre secondo Magesa, è che

occorre andare in profondità, investigare il significato e le implicazioni di gesti e segni. È un cambiamento che chiede alla Chiesa uno sforzo di immaginazione a partire da un autentico radicamento nel tessuto africano. Inoltre bisogna avviare seriamente un processo di decentralizzazione e di sussidiarietà che, iniziato con il Concilio Vaticano II, si è parzialmente esaurito. A tutti i livelli ci si riferisce all'autorità superiore per far riferimento, in ultima istanza, alla gerarchia romana. È una mentalità poco evangelica<sup>13</sup>.

La cultura e la specifica esperienza africana richiedono un processo di comprensione e integrazione – non assimilazione – che per la Chiesa si denomina appunto «inculturazione». Allo stesso modo, l'Africa ha qualcosa da dire al resto del mondo.

La Chiesa occidentale dovrebbe innanzitutto ascoltare quello che gli africani hanno da dire su Dio e Gesù Cristo, ascoltare con la

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

mente libera da pregiudizi, ascoltare e imparare. E poi rispettare. Rispettare le culture dell'Africa, le sue tradizioni, la visione del mondo e della vita proprie di questa terra: è un grande monito che mette l'Occidente globalizzato e impregnato di cultura materialistica di fronte alla sfida della diversità come alternativa possibile, anche dal punto di vista spirituale, a un modello dominante. Ma rispetto significa anche riconoscimento della dimensione comunitaria dell'esistenza e della religiosità africana: comunità in Africa significa luogo di vita e di morte, di relazione con gli altri, di rispetto dei valori e dell'universo intero insieme a tutte le sue creature visibili e invisibili. Inoltre, alcuni principi dell'etica comunitaria, propria della società africana, potrebbero essere un utile antidoto all'individualismo imperante nelle culture occidentali<sup>14</sup>.

### *5. Teologia e sviluppo*

Il teologo camerunense Jean-Marc Ela, 70 anni interamente spesi nella ricerca, nell'insegnamento, nell'applicazione della teologia alla pastorale, cioè alla prassi concreta di educazione ecclesiale, riprende l'opera di Engelbert Mveng, un altro teologo camerunense ucciso nel 1995 in circostanze mai chiarite, laddove si domanda dove fosse il Dio dei cristiani quando l'Occidente riduceva gli africani in uno stato di «non-umanità». In positivo, si tratta di dare una speranza di rinascita vera e concreta all'Africa per non ridurla a un oceano di sofferenza, generatore di morte e desolazione. Questi temi vengono ripresi in termini teologici da Jean-Marc Ela, che, dopo l'uccisione di Mveng, ha dovuto scegliere la via dell'esilio, essendo anch'egli finito nella lista nera di poteri apertamente liberticidi. A suo avviso, sono tre gli obiettivi prioritari oggi per la teologia nel continente:

La mia prima preoccupazione è ridare al Vangelo in Africa tutta la sua credibilità e la sua pertinenza; e ciò in rottura con il discorso teologico che si è sviluppato in Occidente. Va messa in luce la forza sovversiva della memoria del Dio crocefisso che noi dobbiamo ri-

<sup>14</sup> *Ibid.*

scoprire. Un'altra preoccupazione è determinare il ruolo che deve essere accordato alla gioventù. Per me la gioventù rappresenta la speranza del nostro continente e non bisognerebbe che ricadesse nella storia della sofferenza che è la storia dolorosa del popolo nero. Ci vorrebbe una rottura con questa storia: un'esperienza che deve avere al centro i giovani. Infine mi chiedo come si possa arrivare ad una civilizzazione dello Stato in Africa. E dico «civilizzazione» perché lo Stato è «decivilizzato» nella misura in cui è organizzato sulla barbarie. La barbarie si è imposta in Africa negli ultimi trent'anni attraverso un'economia politica fondata sulla gestione della violenza da parte di poteri che uccidono, spogliano, accaparrano e monopolizzano l'accesso alle condizioni di esistenza. È necessario passare da questa barbarie dello Stato a uno Stato civilizzato. Civilizzare lo Stato è la grande sfida di oggi<sup>15</sup>.

Il tema dello sviluppo, in questi termini, si lega strettamente al ruolo della famiglia, o meglio dei clan familiari, all'interno dei diversi paesi e dunque dell'Africa nel suo complesso. Il sistema della famiglia – o del clan – tipica del continente, letta o trasferita in chiave economico-finanziaria, può trasformarsi nel monopolio di un gruppo a scapito degli altri. Jean-Marc Ela pone con lucidità il problema, quando osserva che per modificare la situazione e puntare allo sviluppo, non basta averne la volontà pura e semplice, ma occorre il contributo di altre dimensioni. C'è una dimensione politica che implica strategie di controllo del cambiamento sociale: esistono categorie che beneficiano della situazione in quanto lo sviluppo degli uni implica il sottosviluppo di altri e oggi le élites non vogliono rinunciare a posizioni di potere intese come posizioni di accumulazione; non possono essere il motore dello sviluppo, non possono impegnarsi veramente perché dovrebbero ridistribuire le carte del potere mettendo in discussione ogni sistema di illegalità e di dominio legato all'avvento dello Stato postcolo-

<sup>15</sup> *Economia e teologia sotto l'albero*, intervista a J.-M. Ela, in «Nigritia», ottobre 2000. Di J.-M. Ela sono disponibili in italiano: *Questo è il tempo degli eredi* (con R. Luneau), EMI, Bologna 1983; *Fede e liberazione in Africa*, Cittadella, Assisi 1986; *La mia fede di africano*, EDB, Bologna 1987.

niale. Ne deriva che ogni strategia di sviluppo s'inscrive nella prospettiva del cambiamento sociale. Possiamo dire che la modernità africana è l'oggetto di conquiste sociali. E Jean-Marc Ela aggiunge:

il problema è capire se le nostre logiche sociali sono favorevoli o meno allo spirito di profitto che è il motore del capitalismo. Non possiamo affermare in modo sistematico che l'africano è anticapitalista. Certi gruppi si sentono perfettamente a loro agio nello spirito d'impresa, mentre altri oppongono resistenza allo spirito del profitto nella misura in cui può tradursi in una forma di accumulazione che rischia di farli uscire dalla rete di solidarietà. Per salvaguardare i legami di solidarietà, preferiscono ridistribuire il loro denaro a partire da una concezione della ricchezza che dà il primato allo spirito di famiglia. Quando parlo di traiettorie del capitalismo penso a questi differenti modi di comportarsi. Si tratta di fare l'inventario delle maniere in cui il passaggio al capitalismo viene effettuato, poiché non esiste una sola via al capitalismo. Oggi si pensa che l'Africa abbia utilizzato male il denaro ricevuto in tutti questi anni e, per forzarla a sottomettersi al modello capitalistico, la si priva delle risorse necessarie sul piano sociale ed educativo. Banca Mondiale e Fondo Monetario vedono nei piani di aggiustamento strutturale la sola via di passaggio al capitalismo in Africa. Per me il capitalismo è intrinsecamente perverso. Sono possibili altre vie di accesso alla modernità. Il problema di fondo è quello dell'articolazione del rapporto tra il denaro, la cultura e la società. Nel contesto africano, le logiche sociali sono rimaste a lungo logiche di parentela. La maggior parte dei nostri investimenti sono sociali, improduttivi. Si tratta di sapere se, di fronte alle sollecitazioni economiche che sono inaggirabili, non si debba rivedere il nostro rapporto con il denaro affinché tutto ciò che ha a che vedere con la parentela non sia necessariamente un ostacolo all'accumulazione. Laddove il sistema sociale ha loro permesso di aprirsi alla cultura del denaro, le persone hanno compreso la necessità di ripensare le logiche di parentela. Se la famiglia deve condurci all'impoverimento, mi chiedo se non la si debba spingere a riesaminarsi per sapere come conciliare denaro e parentela<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> *Economia e teologia* cit.

## 6. *Una frontiera africana per la liberazione*

Nella riflessione dei più consapevoli teologi africani si fa strada l'idea che occorranza un linguaggio e un'impostazione nuova per affrontare le questioni di fondo del senso della vita e del ruolo della fede in una situazione di povertà e sottosviluppo, rendendo concreto il messaggio della Bibbia. I problemi sociali più pressanti chiedono soluzioni che vengono cercate sul posto, d'intesa con i vescovi locali e cercando di non far emergere contrasti in maniera vistosa. Impostazione che traspare anche in questo caso dalle parole di Jean-Marc Ela, nel passaggio in cui ripensa alla formazione teologica, e alla prima tappa, conclusasi con una laurea conseguita con una tesi su Lutero.

Il teologo africano deve cercare di comprendere come altri cristiani hanno tentato di leggere la Bibbia. La Riforma ha avuto luogo in un contesto storico in cui la chiesa aveva bisogno di un'innovazione profonda, che arrivasse alla radice delle cose. E la radice è il rapporto con Dio nella fede; ciò che Lutero ha voluto fare è restaurare la sovranità di Dio. Tutto il suo sforzo consiste nel dire: Lasciate che Dio sia Dio. Questa preoccupazione fondamentale mi ha aiutato ad operare una sorta di rivoluzione copernicana a partire dal contesto africano. Il teologo africano che ha lavorato sul pensiero di Lutero non può non sottomettere a un libero esame il rapporto tra l'uomo africano e il Vangelo in un contesto storico in cui tutto il peso dell'Occidente grava su questo rapporto. Per me il teologo africano deve parlare di Dio a partire dal luogo dove la Parola di Dio ci trova. Questo luogo è l'Africa stessa, tenendo conto delle sfide delle nostre società e della tragedia della nostra storia. Dopo anni ho preso coscienza che l'Africa è un vero polo di rivelazione, un luogo dove Dio parla alla chiesa e al mondo. Ho preso coscienza dell'insignificanza del cristianesimo occidentale per l'uomo africano. Questo cristianesimo è integrato a un sistema di dominazione nel quale Dio rischia di essere catturato dalle forze che ci opprimono. Ora bisogna che Dio sia Dio, e perché lo sia bisogna che Dio sia liberato da questa schiavitù. La mia teologia prende come punto di partenza il fatto che il Vangelo non può essere realmente una forza di liberazione se non lo si libera dal cristianesimo occidentale, fondamentalmente associato a un sistema di dominazione dopo la con-

versione dell'imperatore Costantino. Si ritrova questo virus imperiale nell'ossessione dell'autorità in seno al cattolicesimo romano<sup>17</sup>.

Dalla teoria alla pratica: in che modo si realizza in concreto una lettura africana della Bibbia? Uno dei risultati del Concilio Vaticano II è stato quello di aprire le porte alla considerazione della realtà sociale, dando spazio alla Chiesa intesa come «sacramento di salvezza»<sup>18</sup>, tesi che indubbiamente si presta a risvolti concreti, come l'impegno per la promozione umana delle popolazioni che vivono in condizioni di povertà, indigenza, miseria, sfruttamento. Ancora Jean-Marc Ela ne spiega i risvolti concreti.

La Bibbia deve essere considerata come il racconto di una liberazione da Mosè fino a Gesù Cristo, che è venuto nel mondo per liberare i poveri e gli oppressi. La sfida della povertà e dell'oppressione è al centro della Rivelazione. È per questo che la nostra teologia non può che essere una teologia della liberazione. A questo riguardo, l'Africa appare come uno dei luoghi della terra dove la creazione geme in attesa della liberazione. Il mio lavoro tra i Kirdi del Nord del Camerun consisteva nel mettere le persone nella condizione di organizzarsi per uscire da ogni situazione di povertà e di oppressione in cui vivevano. Ho tentato di risvegliare le coscienze delle persone sulla loro situazione, di condurle a riunirsi, a organizzarsi, a creare delle comunità. E all'interno di queste comunità formavo dei leader che potevano essere il motore del cambiamento. Un lavoro che doveva partire da cose molto concrete: mi occupavo essenzialmente di terra, d'acqua e di miglio. Quella gente vive in montagna, dove la terra è stanca e si esaurisce. E nelle aree pianeggianti molti contadini sono senza terra. Così ogni anno bisogna prendere in affitto dei campi dai grandi proprietari terrieri. Lo stesso vale per l'acqua [...]. C'è poi un problema di tipo di colture: condurre la gente ad interrogarsi sul ruolo che devono avere le piante per l'alimen-

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> È la tesi del teologo gesuita statunitense Avery Dulles, nominato cardinale da Giovanni Paolo II il 21 febbraio 2001. Nato a New York il 24 agosto 1918, ha insegnato anche alla Università Gregoriana di Roma. Ha scritto, tra l'altro, *Modelli di Chiesa*, EMP, Roma 2005 (ed. originale, *Models of the Church*, Doubleday, New York 1974, Expanded edition 2002).

tazione in un sistema agricolo incentrato sul cotone al quale sono dedicate le terre migliori. Per fare ciò si organizzavano seminari di riflessione, ma anche corsi di formazione e di alfabetizzazione. Ma i capi tradizionali, i notabili e le autorità amministrative non apprezzavano il mio lavoro. Mi rimproveravano di aprire gli occhi alla gente. Per quattordici anni ho continuato a farlo, poi me ne sono dovuto andare per le persecuzioni appunto a causa del messaggio che diffondevo. La mia riflessione teologica è nata nei villaggi. Precisamente sotto l'albero della *palabre*, dei colloqui, nelle montagne del Nord del Camerun dove, la sera, m'incontravo con i contadini e le contadine per leggere la Bibbia con i nostri occhi africani. La mia teologia non è nata tra quattro mura di cemento. Non ho mai insegnato teologia in un grande seminario e nelle università cattoliche in Africa. Sono intervenuto in alcuni istituti di teologia, specie in Belgio e in Germania, ma in maniera puntuale e per condividere la mia esperienza sul terreno o per discutere sulle mie opere. Concretamente la mia teologia è partita dalla riscoperta del Dio di cui parla una donna del Nuovo Testamento. Maria canta il Dio che nutre gli affamati e lascia i ricchi a mani vuote. Questo Dio è nello stesso tempo colui che rovescia i potenti dai loro troni<sup>19</sup>.

Un'altra esperienza ha per centro la realtà di Korogocho, forse la più famosa delle 199 baraccopoli di Nairobi, capitale del Kenya, dove i missionari comboniani lavorano per dare una speranza alla popolazione che cresce e vive tra i rifiuti. Il racconto di padre Daniele Moschetti, anche lui appartenente alla congregazione fondata da Daniele Comboni nell'Ottocento per evangelizzare l'Africa, illustra una scottante realtà sociale ed umana.

La nostra parrocchia, Kariobanghi Parish, conta circa 300.000 persone (la sola baraccopoli di Korogocho ne comprende 120.000). La situazione di Nairobi è davvero assurda: la città conta 4 milioni di persone e di questi 2,5 milioni vivono costretti in meno del 5% del territorio cittadino; sono appunto le 199 baraccopoli di Nairobi. Il 70% della popolazione di Nairobi è data da giovani con meno di trent'anni, con tutte le problematiche connesse: la carenza di

<sup>19</sup> *Economia e teologia* cit.

istruzione, gli enormi problemi sanitari, droga, alcool e prostituzione, per non parlare dell'Aids<sup>20</sup>.

Nella Chiesa che opera in prima linea, praticamente in frontiera, è presente una modalità organizzativa diversa rispetto alle strutture ecclesiali dell'Occidente. Rileva padre Moschetti:

è fondamentale la visione di comunità che abbiamo. Se la immaginiamo come una piramide con a capo il prete e poi, sotto, i laici, allora è faticoso formare dei laici e affidar loro delle responsabilità. A Korogocho, fin dall'inizio, fin da quando c'era padre Zanotelli, abbiamo cercato di seguire questa linea, proprio partecipando e condividendo tutte le responsabilità, dando fiducia ai laici, con tutti i problemi che ne derivano. Puoi dare fiducia e puoi anche essere «tradito» da questa fiducia che dai. Però credo sia l'unica strada per riuscire a far emergere realmente nelle persone la capacità di servizio alla propria gente, ai poveri. Al centro della nostra pastorale ci sono i poveri e, dunque, i poveri per i poveri. Korogocho è già, materialmente parlando, una realtà molto povera. È il Kenya dove il 50% della popolazione vive con meno di un dollaro al giorno e nella baraccopoli è ancora peggio. Quindi, non è facile, ma noi stiamo cercando di mettere i poveri al centro della comunità. Non è facile perché i poveri mangiano da poveri, nella discarica. La nostra chiesa è proprio davanti alla più grande discarica di Nairobi dove ogni giorno arrivano centinaia di camion e scaricano montagne di immondizia mentre una «flotta» di gente poverissima si arrampica su queste montagne per tirarne fuori qualcosa con cui sopravvivere. Questi sono i più emarginati tra gli emarginati<sup>21</sup>.

La città diventa la nuova frontiera in cui la Chiesa deve riuscire a operare, un po' in tutti i continenti, luoghi in cui i missionari da una parte incontrano, dall'altra si scontrano, con il clero locale, che a volte preferisce lasciare da parte la

<sup>20</sup> *I poveri per i poveri*, intervista a D. Moschetti, in «Fides», agenzia stampa della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, versione internet, 2004.

<sup>21</sup> *Ibid.*

gestione di problemi tanto complessi e difficili. A questo proposito ancora padre Moschetti rileva che

Nairobi comprende anche tante zone di campagna, dove forse si può vivere più tranquilli, rispetto alla realtà della città. Molto dipende poi da dove vivi in città; esistono infatti zone più ricche e più tranquille. Ma realtà come la nostra vedono quasi esclusivamente la presenza dei missionari: realtà di periferia, realtà difficili da gestire. Ad ogni modo decisiva è sempre la testimonianza, perché per un missionario andare a vivere in Africa è comunque una scelta, la scelta di stare con i più poveri. Le difficoltà sono anche inedite e legate al nuovo volto delle città africane. La missione in senso forte è quella nelle città; invece molto spesso noi siamo ancora tutti formati per andare in missione nelle campagne e non a confrontarci con la complessità della città cosmopolita, dove tante culture si incontrano e tanti conflitti si creano proprio dall'incontro di etnie diverse. C'è una situazione di vera e propria confusione<sup>22</sup>.

Rispetto agli urgenti problemi sociali e politici e al ruolo dei missionari, Magesa rileva che è «urgente» uno

sviluppo rispettoso della gente, che aiuti davvero gli africani a uscire dalle condizioni di povertà e miseria in cui si trovano in molta parte del continente. A questo proposito i missionari devono farsi carico di una grande responsabilità, sensibilizzando l'Occidente su alcuni temi forti, come la giustizia, la pace, un'economia giusta, la remissione del debito [...] <sup>23</sup>.

### Dal punto di vista ecclesiale

un radicale cambiamento all'interno della Chiesa africana, nel senso di un approfondimento della fede e di un maggior radicamento nel contesto socio-culturale, può avvenire soprattutto all'interno delle piccole comunità locali. Molti vescovi sono convinti che si tratti di una priorità, di un percorso da promuovere [...] <sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Tutti i colori dell'Africa* cit.

<sup>24</sup> *Ibid.*

## 7. Religione tradizionale

La religione tradizionale africana è un insieme consolidato di credenze che mette al centro l'idea dell'Essere supremo: ogni gruppo linguistico ha un nome per colui che è il creatore di ogni cosa e conosce ogni cosa. Appena un gradino al di sotto dell'Essere supremo sono gli spiriti, buoni e cattivi: i primi aiutano, i secondi cercano di far del male. Gli antenati – coloro che hanno vissuto con noi, hanno dato il buon esempio, hanno custodito le leggi della terra e ora sono morti – dal mondo degli spiriti interagiscono con i viventi. La religione permea la vita dell'uomo africano dalla culla alla tomba, mentre per i primi stranieri (missionari, esploratori, storici, colonialisti) che giunsero in Africa, non c'era altro che paganesimo, animismo, culto degli antenati, idolatria, politeismo. Dopo oltre un secolo di presenza del cattolicesimo in Africa, la situazione lentamente si modifica, sia nell'approccio generale della Santa sede, sia per gli episcopati dei diversi paesi, come registra l'Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Africa*, nel riconoscere i valori positivi della religione tradizionale africana.

Quanto alla religione tradizionale africana, un dialogo sereno e prudente potrà, da una parte, garantire da influssi negativi che condizionano il modo di vivere di molti cattolici e, dall'altra, assicurare l'assimilazione di valori positivi quali la credenza in un Essere Supremo, Eterno, Creatore, Provvidente e giusto Giudice che ben s'armonizzano col contenuto della fede. Essi possono anzi essere visti come una *preparazione al Vangelo*, poiché contengono preziosi *semina Verbi* in grado di condurre, come già è avvenuto nel passato, un grande numero di persone ad «aprirsi alla pienezza della Rivelazione in Gesù Cristo attraverso la proclamazione del Vangelo». Occorre, pertanto, trattare con molto rispetto e stima quanti aderiscono alla religione tradizionale, evitando ogni linguaggio inadeguato ed irrispettoso. A tal fine, nelle case di formazione sacerdotali e religiose verranno date opportune istruzioni sulla religione tradizionale<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Africa* cit., par. 67, corsivi nel testo.

L'idea africana della famiglia – allargata, comunitaria, disposta a prendersi cura di chi perde i genitori – l'importanza attribuita all'amicizia, il senso del sacro che impregna tutta la vita, l'unione tra corpo e spirito come un tutto unico, fanno da ponte tra la religione tradizionale e il cattolicesimo.

## 8. *La sfida dell'islam*

Dopo il Concilio, si sono moltiplicati gli incontri islamo-cristiani, come spiega uno dei protagonisti, l'arcivescovo di Algeri Henri Teissier.

Ogni grande religione ha creato occasioni di incontro. Da parte cattolica, spesso sono legati ai viaggi del Papa: celebre l'incontro di Casablanca nel 1985, con 80.000 giovani. L'Institut d'études islamochrétiennes di Beyrouth ha pubblicato nel 1997 uno strumento di lavoro con tutti i comunicati finali di questi incontri e ogni anno «Islamochristiana»<sup>26</sup> presenta i testi più significativi. Una nuova tappa significativa è stata la creazione di strutture ufficiali di relazioni tra cristiani e musulmani. Le più importanti sono due: gli incontri regolari tra il Consiglio pontificio per il dialogo e gli organismi musulmani internazionali; e gli incontri dello stesso Consiglio con l'Università di El Azhar. Ci sono anche scambi regolari di professori tra la Gregoriana e facoltà musulmane di teologia. In molti paesi sono state create delle strutture permanenti di dialogo a livello nazionale (Egitto, Francia, Spagna...). Numerose chiese europee hanno anche avviato strutture per la promozione del dialogo e l'apertura delle comunità cristiane alla presenza musulmana (Segretariati per le relazioni con l'islam). Se a questi sforzi si aggiungono anche quelli rivolti ad ottenere una presentazione obiettiva dell'islam nell'insegnamento cristiano e nei mass media cristiani, appare un bilancio impressionante del cammino fatto in questi anni. La produzione islamologica ha compiuto sforzi importanti, che hanno reso possibile ai cristiani scoprire la ricchezza del patrimonio musulmano<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> La rivista del Pontificio istituto di studi arabi e islamistica che ha sede a Roma [N.d.A.].

<sup>27</sup> H. Teissier, *Cristiani-musulmani, come sono cresciute le relazioni*, in «Missione Oggi», aprile 2002.

L'analisi di monsignor Henri Teissier, arcivescovo di Algeri, è positiva dopo anni di rapporti difficili, per l'insorgere del terrorismo radicale di radice islamica in alcuni paesi del Nordafrica. Proprio in Algeria, negli anni Novanta del secolo scorso, si registra l'uccisione di monsignor Pierre Claverie, vescovo di Oran, e di sette monaci trappisti del monastero di Tibhirine, nel periodo in cui il terrorismo fondamentalista mieteva vittime civili<sup>28</sup>. I rapporti tra il mondo musulmano e il cristianesimo risultano generalmente buoni, dando per scontato che nei paesi della fascia nordafricana la Chiesa deve limitarsi a una presenza silenziosa: non può svolgere opera di evangelizzazione in maniera aperta, deve accontentarsi di gestire l'esistente e in modo discreto, con poche chiese e opere di carità. In Sudan, dove la politica governativa aderisce all'islam radicale, la Chiesa convive con una persecuzione abbastanza visibile e vistosa, che limita e condiziona tutte le attività sociali, caritative e di evangelizzazione. Come rileva ancora monsignor Teissier a proposito dei dialoghi culturali e delle occasioni di interscambio ad alto livello,

questi studi, per quanto siano importanti, non possono produrre tutti i loro frutti se non c'è un comune impegno dei cristiani e dei musulmani per fare la verità, la giustizia e la pace. Impegni comuni sono già stati realizzati in tutti i continenti, nelle situazioni più diverse, dalla decolonizzazione all'immigrazione musulmana in Europa. Devono proseguire, perché avvicinano le persone e favoriscono il sorgere di amicizie radicate nelle lotte portate avanti insieme. Ma occorre anche che a livello dei responsabili delle due comunità si crei gradualmente un clima di fiducia. Le tensioni locali non troveranno una soluzione pacifica se i responsabili nazionali e internazionali delle due religioni non sanno creare una vera volontà di comprensione e di collaborazione per la giustizia e la pace: i col-

<sup>28</sup> Tibhirine, nella regione della Cabilia, è lo scenario in cui il 27 marzo 1996 i fondamentalisti islamici si introducono nel monastero trappista e sequestrano sette monaci, ritrovati poi assassinati due mesi dopo. Monsignor Pierre Claverie, vescovo di Oran, è stato ucciso invece il 1° agosto 1996 alla porta della sua abitazione. Nato nel 1938, ha dedicato la sua vita al dialogo interreligioso.

loqui islamo-cristiani già hanno reso possibili passi importanti, ma molto resta da fare, tanti sono i pregiudizi e gli ambiti di tensione. Il messaggio di monsignor Pierre Claverie è esemplare nell'insistenza appassionata perché il dialogo islamo-cristiano sia costruito sull'impegno concreto in favore dell'uomo. Segnalo un ultimo ambito delle relazioni islamo-cristiane: la condivisione delle esperienze spirituali. Per raggiungere questo livello occorre un forte clima di reciproca fiducia e conoscenza, ma ci sono iniziative in merito, ad esempio da parte dei Focolari o di altri gruppi. La relazione spirituale era il terreno preferito di Frère Christian e dei monaci di Tibhirine. Indubbiamente, un lungo percorso ci sta ancora davanti. Ma dobbiamo continuare il cammino con fiducia: negli ultimi 50 anni abbiamo compiuto un tratto di strada maggiore di quello dei 14 secoli precedenti<sup>29</sup>.

### *9. Aids e categorie etico-teologiche*

Venticinque milioni e mezzo di persone infette dal virus; oltre dodici milioni di orfani; due milioni e mezzo di morti all'anno: i dati delle Nazioni Unite sull'Aids in Africa dicono che siamo di fronte a uno dei maggiori disastri dell'umanità, nel silenzio dell'opinione pubblica mondiale. Nella regione orientale e australe (da Nairobi a Città del Capo), dove vive un trentesimo della popolazione mondiale, si trova la metà delle persone infette dal virus; in Sudafrica il 40% dei decessi tra la popolazione tra i 15 e i 35 anni sono causati dall'Aids, con punte attorno al 50% a Dar es Salaam, in Tanzania. In Lesotho, due milioni di abitanti a forte maggioranza cattolica, il tasso di infezione della popolazione adulta è del 28%; in Botswana risulta infetto il 34% delle donne tra i 15 e i 25 anni, la speranza di vita è scesa dai 61 anni del 1980 ai 47 del 1999 e l'81% dei giovani che nel 2000 avevano 15 anni morirà prima di arrivare ai 30 anni, cioè entro il 2015.

La situazione sembra meno grave nei paesi della regione occidentale: il tasso di sieropositività è calcolato attorno all'1,35% in Niger; 1,7% in Senegal; 3,6% in Ghana; cifre

<sup>29</sup> Teissier, *Cristiani-musulmani* cit.

che possono sembrare rassicuranti e che lo diventano assai meno perché comunque hanno un andamento esponenziale. È il caso del Benin, dove si passa dallo 0.9% del 1989, al 2,5% del 1995, al 4% del 2000, con una crescita esponenziale che provoca l'abbassamento del tasso di crescita del paese. La catastrofe umana porta con sé gravi conseguenze anche sul piano sociale ed economico: in Zambia sono morti oltre 1300 insegnanti e venti membri del Parlamento; in Africa centrale sono state chiuse 107 scuole per la morte di insegnanti.

Alle Chiese africane, ai gruppi religiosi, alle congregazioni missionarie è richiesta oggi una risposta che riguardi i malati terminali (sostegno medico, psicologico, sociale, economico), i sopravvissuti (orfani, nonni, vedove e vedovi), le persone sieropositive (prevenzione secondaria, sostegno medico, psicologico...), le persone sane (prevenzione primaria). La lunga tradizione delle Chiese a favore dei malati le ha portate immediatamente e istintivamente ad attivarsi nel sostegno verso i terminali, prima di tutto per i tentativi di cura e di diffusione dei farmaci, per poi scoprire che non basta e occorre invece prendersi cura anche di coloro che in qualche modo sopravvivono all'epidemia. In particolare gli orfani, arrivati a toccare i dodici milioni e oltre, e le donne rimaste vedove, spesso accusate di stregoneria e di aver ucciso il marito e costrette a fuggire. Il vero problema per le Chiese e per i credenti è nell'ambito della prevenzione primaria: come fare in modo che le persone sane non contraggano il virus? La posizione di principio contraria all'uso del condom, ribadita dalla Santa sede, si confronta ogni giorno con la realtà umana. Il vero nodo è l'uso del preservativo, di fronte al divieto della Chiesa cattolica e alla posizione di diversi vescovi che lo proibiscono anche alle persone sieropositive sposate; altri insistono sul principio del «non uccidere» e ne consigliano l'uso in casi particolari. In alcuni paesi le Chiese non hanno un programma di prevenzione capace di proposte realizzabili per tutti, soprattutto per i giovani. In altri contesti, come ad esempio i gruppi di Jeunesse vivante, in Tanzania, viene proposta l'astinenza prima, durante e dopo il matrimonio. An-

che così, siamo sempre in presenza di centinaia di migliaia di altri giovani che non fanno parte di questi gruppi e comunque non ricevono alcuna educazione al controllo di sé. Secondo padre Bernard Joinet, della congregazione dei Missionari d'Africa e professore di psicologia clinica alla facoltà di medicina di Dar es Salaam (Tanzania), il problema va affrontato e risolto a livello di teologia morale.

Alcuni vescovi si basano sull'insegnamento dell'*Humanae vitae* (1968) che proibisce l'impiego di metodi artificiali per la contraccezione. Paolo VI ha insistito sul valore della vita e della sua trasmissione. Ma ha scritto nel 1968. Un fatto nuovo, l'Aids, è sorto dal 1981 e dal 1983 si conosce l'esistenza del virus dell'Hiv. Noi sappiamo che un incontro sessuale in questa situazione può trasmettere la morte come la vita. L'uso del preservativo può impedire, nello stesso tempo, la vita e la morte. Ha un duplice effetto. Anche uno studente agli inizi della teologia sa bene che, in caso di doppio effetto, noi dobbiamo ricercare il male minore. [...] La prevenzione in Africa deve partire molto presto, puntare sui bambini dai 5 ai 15 anni, non si deve ridurre alla sola educazione sessuale, ma essere una formazione di tutta la persona. Perché questa sia possibile vanno tenuti in debito conto alcuni orientamenti. Il primo è la convinzione che Dio non vuole la morte del peccatore. Le campagne di prevenzione hanno uno scarso effetto anche a causa della profonda convinzione che la morte e la malattia vengano da Dio o dalla stregoneria. [...] Un secondo orientamento è la formazione alla libertà in Gesù Cristo. Il virus non è trasmesso da veicoli esterni come la zanzara per la malaria. È trasmesso da rapporti umani fisici, profondi e intimi, che derivano dalla libera decisione di almeno uno dei partner. Sono convinto che la prevenzione dell'Aids sia innanzitutto una formazione alla libertà in Gesù Cristo che ci fa sentire responsabili delle nostre azioni. Se i cristiani, in alcuni paesi, sono più toccati di altri dall'infezione, significa che la loro formazione alla libertà non è sufficiente per affrontare l'epidemia. Una formazione alla libertà che deve iniziare fin dalla tenera età. Poi solo più tardi verrà la formazione a comportamenti sessuali responsabili. Un terzo orientamento proposto è la formazione all'amore. Amare significa volere il bene dell'altro. [...] Quando mi trovo a parlare con alcuni gruppi, a predicare in certe chiese, so che il 20, il 30% degli uditori sono sieropositivi, e sono capaci di «omicidi involontari». Che cosa devo di-

re loro? La lotta contro la stregoneria è un quarto orientamento. È molto forte la credenza che l'Aids sia un atto di stregoneria. Chi ne è accusato viene espulso o addirittura messo a morte, a partire dalle vedove. Come lottare contro una simile idea mortale? Un medico può spiegare che la malattia è dovuta a un virus. Ma resta la domanda: Chi ha mandato questo virus su mio fratello, mio figlio, mia figlia... e non su altri? Che cosa rispondere? [...] Come sviluppare una catechesi capace di dare una spiegazione alla malattia, agli incidenti, alle sciagure, alla morte? Una pastorale capace di far diminuire la paura della stregoneria fino a farla sparire. Affrontare il problema Aids in Africa comporta un approccio pastorale globale capace di impregnare la catechesi, i sacramenti, la preparazione alla cresima e al matrimonio, i funerali, ogni nostra attività pastorale<sup>30</sup>.

Per la Chiesa cattolica si intravedono segnali di cambiamento, se non altro a livello di studi, già nelle università cattoliche europee, dove si forma la generazione dei teologi del futuro. Ad esempio nel 2003 una tesi di laurea in teologia presso l'Università Gregoriana dei gesuiti, a Roma, sul tema *The Hiv/Aids epidemic in Nigeria. Some ethical considerations*, che presentava conclusioni in grado di indicare una via nuova. In effetti, l'autore dimostra che l'uso del profilattico è efficace come metodo di prevenzione e non come mezzo contraccettivo; in questo modo non si contraddice l'insegnamento della Chiesa con il divieto del condom come misura contraccettiva<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> B. Joinet, *La pandémie du Sida. Une catastrophe si discrète. Que pouvons-nous faire? Quelques suggestions*, in «Sedos Bulletin», 12/2001, pp. 326-330.

<sup>31</sup> Autore della tesi è il teologo nigeriano James Olaitan Ajayi. Ecco il testo dell'*abstract* [riportato letteralmente, N.d.R.]: «Hiv/Aids disease is a global problem. The disease is however endemic in sub-Saharan Africa than any other parts of the world. This work examines some of ethical problems of the disease in Nigeria. The first part of this work argues that the spread of Hiv/Aids has been facilitated in the country not just because of sexual promiscuity or harmful cultural practices, but also mainly as a result of socio-economic situations or problems of the country. The second part examines the preventive strategies that are needed to curb the infection rate of the disease. It argues that principles of responsibility, non-discrimination, confidentiality and justice are essential for curtailing the further spread of the di-

## 10. *Emarginato anche dalla Chiesa?*

C'è in atto un lavoro comune tra vescovi africani, europei e nordamericani, per stringere rapporti di cooperazione e collaborazione, sui temi dello sviluppo, della riduzione del debito, dello scambio di missionari e di sacerdoti, visto che molti religiosi africani si formano nelle università cattoliche occidentali. Invece le problematiche che l'Africa porta, gli interrogativi che pone alla pastorale e soprattutto alla teologia, restano più ai margini. La ricerca teologica si indirizza infatti verso il tema dell'inculturazione, come abbiamo visto; la pastorale si interroga sulle risposte da dare, non preconfezionate, a temi come l'Aids o lo sviluppo. Nello Zambia, il Centro teologico dei gesuiti<sup>32</sup> è una delle organizzazioni di punta della società civile, partecipa ai dibattiti nazionali e internazionali, è ascoltato nei consessi delle Nazioni Unite, è in grado di elaborare proposte e strategie differenziate anche su posizioni autonome rispetto a quelle che può esprimere la Santa sede. Ad esempio, sul tema degli organismi geneticamente modificati (Ogm) ha prodotto uno studio<sup>33</sup> pionieristico e di impostazione differente rispetto al cauto approccio vaticano, che come è noto propende per una considerazione più positiva delle biotecnologie applicate all'agricoltura. Nella stessa direzione si collocano le analisi sull'Aids, incrociate con la difficile realtà sociale ed economica di un paese ricco di risorse naturali, male sfruttate e in preda al malgoverno e alla

sease. The work also examines specific moral issues in the prevention of the disease namely, the prophylactics debate and the needle exchange programs. Here, it is demonstrated that the use of prophylactics is for the prevention of the transmission of a deadly disease, Hiv/Aids. Thus, it is not for contraceptive purpose and as a result, does not contradict the Church's sexual teachings or promote sexual promiscuity».

<sup>32</sup> Si tratta del Jesuit Centre for Theological Reflection, diretto da padre Peter Henriot (sito internet [www.jctr.org.zm](http://www.jctr.org.zm)).

<sup>33</sup> P. Henriot, R. Lesseps, *Church's Social Teaching and the Ethics of GMOs*, International Symposium on «Genetically Modified Organisms, Threat or Hope?», Roma, 10-11 novembre 2003. Si veda anche *What is the Impact of GMOs on Sustainable Agriculture in Zambia? A Research study sponsored by Kasisi Agricultural Training Centre & JCTR*, 15 agosto 2002.

corruzione<sup>34</sup>. Centri di ricerca come quello di Lusaka restano ancora ai margini nella considerazione della Chiesa cattolica a livello universale, mentre hanno un forte impatto a livello di Chiesa locale, costringendo vescovi da un lato e governi dall'altro a un confronto su analisi serie, fondate e motivate. È indiscutibile che nel medio termine ciò provocherà effetti anche a livello ecclesiale più ampio, in quel laboratorio politico, sociale, culturale ed ecclesiale che si dimostra sempre più essere il continente africano.

<sup>34</sup> Cfr. P. Henriot, *Hiv/Aids in PRSP: some practical approaches*, Seminar for Hiv/Aids Focal Points, Lusaka, 1° giugno 2005.

## Capitolo quinto

# Asia

Dato che Gesù è nato, vissuto, morto e risorto in Terra Santa, questa piccola porzione dell'Asia occidentale è diventata terra di promessa e di speranza per tutto il genere umano. Gesù conobbe ed amò quella terra, facendo sue la storia, le sofferenze e le speranze di quel popolo; ne ebbe cara la gente, abbracciando le tradizioni e l'eredità ebraiche. Dio, infatti, sin dall'antichità scelse questo popolo e ad esso si rivelò in preparazione della venuta del Salvatore. Da questa terra, mediante la predicazione del Vangelo, con la potenza dello Spirito Santo, la Chiesa andò ovunque per «ammaestrare tutte le nazioni» (cfr. Mt 28, 19). Insieme con la comunità ecclesiale diffusa nel mondo, la Chiesa in Asia varcherà la soglia del terzo millennio cristiano, contemplando con meraviglia quanto Dio ha compiuto dagli inizi sino ad oggi e forte della consapevolezza che come nel primo millennio la Croce fu piantata sul suolo europeo, nel secondo millennio su quello americano e africano, nel terzo millennio si potrà sperare di raccogliere *una grande messe di fede* in questo continente così vasto e vivo<sup>1</sup>.

Il brano citato è all'inizio del documento di Giovanni Paolo II *Ecclesia in Asia*, che raccoglie i risultati del sinodo dei vescovi svoltosi dal 19 aprile al 14 maggio 1998 in Vatica-

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Asia*, Esortazione apostolica, 9 novembre 1999, par. 1, corsivi nel testo.

no, con 191 partecipanti. Per scrivere l'Esortazione apostolica occorre poco più di un anno e il 9 novembre 1999 il testo viene promulgato; dieci mesi dopo, il 5 settembre 2000, viene reso noto il documento della Congregazione per la dottrina della fede intitolato *Dominus Iesus*, per ribadire che solo nella fede cattolica c'è salvezza. Al termine di una complessa argomentazione, che ha come punto di partenza il Concilio, in cui si riconosce la presenza di elementi positivi in tutte le religioni, il documento della Congregazione, guidata all'epoca dal cardinale Ratzinger, ribadisce che «risulterebbero, tuttavia, contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione, che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo»<sup>2</sup>. E più avanti aggiunge che

circa il *modo* in cui la grazia salvifica di Dio, che è sempre donata per mezzo di Cristo nello Spirito ed ha un misterioso rapporto con la Chiesa, arriva ai singoli non cristiani, il Concilio Vaticano II si limitò ad affermare che Dio la dona «attraverso vie a lui note». La teologia sta cercando di approfondire questo argomento. Tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione. Tuttavia, da quanto fin qui è stato ricordato sulla mediazione di Gesù Cristo e sulla «relazione singolare e unica» che la Chiesa ha con il Regno di Dio tra gli uomini, che in sostanza è il Regno di Cristo salvatore universale, è chiaro che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico<sup>3</sup>.

Il documento provocò molte e vivaci reazioni all'interno della Chiesa e nelle diverse religioni, che si sentirono interpellate e sollecitate direttamente, poiché venne interpretato

<sup>2</sup> Sacra congregazione per la dottrina della fede, *Dominus Iesus. Dichiarazione sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, par. 14, in «L'Osservatore Romano», 6 settembre 2000, pp. 6-8.

<sup>3</sup> Ivi, par. 21, corsivi nel testo.

come un modo per restringere i limiti e le possibilità del dialogo interreligioso esattamente su uno dei suoi aspetti fondamentali, vale a dire il delicato tema dei rapporti tra la salvezza cristiana e le dottrine della salvezza presenti nelle altre religioni. Le grandi religioni orientali, ad esempio, non possono accettare di comprendersi e di venire considerate quasi come propedeutiche o sottomesse in qualche modo alla rivelazione cristiana. Tra l'altro, immediatamente prima e dopo il pronunciamento dell'anno 2000 della Congregazione, diversi teologi schierati sulla frontiera del dialogo hanno ricevuto censure e interdizioni dall'insegnamento. In un caso, come quello dello srilankese Tissa Balasuriya, la condanna della Congregazione è arrivata fino a comminare la scomunica<sup>4</sup>, poi rientrata e revocata qualche anno dopo. Il 24 giugno 1998 venne pubblicata una *Notificazione* sulle opere del gesuita indiano Anthony De Mello, giudicate anche qui non in linea con l'insegnamento cattolico e troppo pregne di riferimenti all'insegnamento delle tradizioni religiose orientali, passando sotto silenzio che si stava parlando di opere postume e tratte da conversazioni del sacerdote gesuita, dunque non riviste direttamente da lui. Il 12 marzo 2001 è la volta di una serie di osservazioni al volume del gesuita Jacques Dupuis *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*<sup>5</sup>.

Il dialogo interreligioso costituisce lo sfondo più impegnativo per comprendere il ruolo della Chiesa nel continente delle antiche religioni mondiali, dove peraltro il cristianesimo è

<sup>4</sup> La *Notificazione* della Congregazione per la dottrina della fede è del 2 gennaio 1997.

<sup>5</sup> J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997 (2003, con l'aggiunta di una chiarificazione dottrinale); Sacra congregazione per la dottrina della fede, *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis: Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2001. Si veda anche: J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2002. Padre Dupuis (1923-2004), belga, ha insegnato dal 1948 al 1984 alla facoltà di teologia dell'Università di Delhi; dal 1984 all'Università Gregoriana; in seguito alle osservazioni della Congregazione vaticana venne privato dell'insegnamento nel suo ultimo anno accademico. È morto a Roma il 28 dicembre 2004.

nato e dove oggi i cattolici costituiscono una piccola minoranza. Le statistiche illustrano molto bene la situazione, a partire proprio dalla loro estrema semplicità. In Asia vivono quattro miliardi di persone e, tra queste, i cattolici sono circa 100 milioni, cioè il 2,9% della popolazione, ma la metà – circa 50 milioni – sono concentrati nelle Filippine e dunque, se si scorpora questo dato, la percentuale dei cattolici in Asia scende all'1%. Nella sua semplicità, la statistica indica una sfida davvero enorme per la Chiesa e proprio il teologo srilankese Tissa Balasuriya ha recentemente offerto una sua spiegazione.

La missione cristiana in Asia non avviene in un vuoto. Si svolge sullo sfondo di un Continente con una storia millenaria di saggi, di veggenti, di religioni, sacre scritture, sistemi di logica, filosofie, insegnamenti morali, visioni della vita e dell'aldilà, dell'agnosticismo, del sincretismo e del misticismo religioso. L'approccio asiatico all'analisi dei problemi, con i suoi avanzamenti e passi indietro, non si limita generalmente ad una visione della verità e della giustizia, come se tutto fosse bianco o nero, giusto o sbagliato. L'approccio tende ad essere «sia-sia» piuttosto che «o-o». È generalmente accettato che gli opposti possano essere parti del tutto, che vi possano essere varie sfumature di colore, diverse strade che portano alla cima di una montagna, molti torrenti che formano fiumi e molti fiumi che portano agli oceani, luce e buio che formano il giorno (vedi lo *yin* e lo *yang* nel pensiero cinese). La vita non è semplicemente lineare, ma anche ciclica, con una continuità dinamica in evoluzione da un livello di vita ad un altro o persino da una vita ad un'altra. Le religioni asiatiche non condividono l'idea di un Dio trascendente che punisce e che danneggia chiunque per l'eternità. In relazione all'Assoluto, tutte le realtà e le prospettive umane sono relative. La Verità è una, ma le espressioni della verità sono molteplici. Pretendere di conoscere l'assoluto significa non conoscere l'Assoluto, come afferma il Taoismo: il Tao non può essere nominato ed il Tao che è nominato non è Tao. Il pensiero asiatico non nega un Trascendente o un Divino. Ma chiede: e se il Trascendente può essere pienamente conosciuto da noi, e se la nostra visione limitata di un Assoluto esclude tutte le altre?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> T. Balasuriya, *Alcune questioni asiatiche sulla dittatura del relativismo*, in «Adista Documenti», 56, 23 luglio 2005.

Il Trascendente – prosegue il teologo srilankese – non è definibile nelle nostre categorie, non può essere confinato nei nostri sistemi o ambienti socio-politici e nemmeno nei limiti filosofici del monismo o del dualismo. Il Divino non è un sistema, ma un principio o un'intuizione. Nessuno ha il monopolio sull'amicizia con il Divino. Reclamare tale privilegio o monopolio dell'amicizia divina vuol dire non conoscere il Divino o creare un Dio per i nostri desideri e interessi. Tutto questo può essere apprezzato in relazione all'insegnamento fondamentale di Gesù che Dio è amore, e che dobbiamo amarci gli uni gli altri come noi stessi. Ma può non essere conciliabile con le nostre molte cristologie definite, espresse nelle categorie filosofiche greche o realizzate nelle strutture e nelle cornici legali romane. L'amore di Dio e l'amore del prossimo insegnati da Gesù come suo messaggio essenziale non possono essere ridotti a un sillogismo, a un'equazione o a una definizione dogmatica. Pertanto

Gli approcci asiatici sarebbero più consoni con gli insegnamenti di Gesù delle parabole e con la sua reale testimonianza di vita di umile servizio. In questo contesto storico la missione cristiana può essere ripensata in un modo che sia meglio apprezzato nel contesto asiatico. [...] Gli asiatici tenderebbero a chiedersi perché dovrebbero convertirsi al Dio di un Cristo che li considera come membri di seconda classe della famiglia di Dio. La loro eredità spirituale è così gravemente difettosa? O è questa interpretazione ufficiale della Chiesa cattolica ad essere gravemente difettosa nel suo presentare il Dio del Gesù asiatico agli asiatici? Allora gli asiatici dovrebbero soffrire non solo l'ordine mondiale ingiusto stabilito dall'Occidente cristiano, ma anche accettare di essere emarginati persino dal Dio dei cristiani. Una fede cristiana di questo genere non sarebbe un insulto che si aggiunge all'offesa di un passato secolare? Alla fine del suo pontificato papa Giovanni Paolo II, pur approvando dichiarazioni teoriche come la *Dominus Iesus*, era un mite pellegrino che visitava persone e luoghi sacri di altre fedi nelle sue centinaia di pellegrinaggi in tutto il mondo. Egli diluì o ammorbidì la durezza dei suoi insegnamenti ufficiali con le relazioni personali, e i media hanno mostrato gesti di buona volontà verso gruppi come gli ebrei, i musulmani e i popoli africani. Il papa attuale, nei suoi scritti e nelle sue azioni, ha dato l'impressione

che il pluralismo delle religioni e della teologia in Asia sia un grave ostacolo alla verità assoluta che egli rivendica per la sua visione del cristianesimo. La sua posizione sembrerebbe in certa misura meno aperta o più rigida di quella del Vaticano II. C'è da sperare che papa Benedetto XVI e i vertici della Chiesa cattolica capiscano perché gli asiatici hanno tanta difficoltà nell'accettare le pretese di ortodossia per un insegnamento che pretende di escludere la grande maggioranza dell'umanità dai benefici della rivelazione divina e dalla sacrosanta possibilità della salvezza. Questa sarà anche una sfida per i popoli dei paesi occidentali se dovessero riflettere sulla posizione dei loro antenati che vissero prima di Gesù.<sup>7</sup>

Le attuali tendenze alla secolarizzazione e alla scristianizzazione sono una implicita non accettazione delle pretese della Chiesa di essere l'unica custode e annunciatrice del messaggio salvifico di Gesù. Speriamo che nel prossimo decennio la Chiesa riceva la grazia di comprendere i limiti delle sue pretese di possesso della verità assoluta. Allora sarà più umile e saggia, imparando dalle ricerche degli altri, di chi appartiene a religioni diverse e dell'umanità laica. La missione della Chiesa in Asia dovrà essere caratterizzata da umiltà di pensiero e di azione, in considerazione dei nostri errori del passato. Le altre religioni asiatiche dialogano con serenità con i cristiani in modo amichevole, anche se vi è sempre più resistenza in alcuni paesi al proselitismo evangelico da parte di alcuni gruppi ben finanziati. La nostra missione può comprendere l'accettazione dei valori di fondo di tutte le nostre religioni. Le religioni del mondo non concorderebbero sulle loro visioni della vita umana prima della nascita e dopo la morte. Avrebbero idee diverse riguardo alla divinità non conoscibile. Ma avrebbero posizioni molto simili riguardo ai temi di fondo della vita morale umana degli individui e della società. È su questa base che la società è organizzata generalmente a livello locale, nazionale e internazionale. Le religioni dunque possono lavorare insieme per il bene comune di tutti. Ed ecco la conclusione di Tissa Balasuriya:

<sup>7</sup> *Ibid.*

Così facendo, non dobbiamo diluire nulla degli insegnamenti e delle testimonianze di Gesù. Al contrario, saremo sfidati a mettere in pratica le beatitudini e la chiamata a condividere, specialmente con i bisognosi e gli sfruttati, la proposta di Gesù in Matteo 25,31: avevo fame e mi avete dato da mangiare... Saremmo migliori discepoli di Gesù, migliori comunità cristiane, obbedendo a ciò che ci è stato da lui comandato. Analogamente persone di altre fedi possono essere invitate a vivere il messaggio centrale della loro fede. Saremmo tutti chiamati ad una autopurificazione e all'amore e alla condivisione con il prossimo, che è il valore centrale di tutte le religioni del mondo. Dicendo questo, saremo anche realmente al servizio dei migliori interessi della Chiesa. La missione della Chiesa sarà compresa meglio come umile servizio che lascia la salvezza eterna delle persone a Dio, a prescindere dalla loro religione o fede, come dice il Vaticano II, in un modo conosciuto a Dio<sup>8</sup>.

### 1. *Un volto «asiatico» per Gesù?*

L'espressione è della Esortazione apostolica *Ecclesia in Asia*, nel paragrafo in cui riassume il dibattito sinodale sulla difficoltà di presentare il Vangelo alle popolazioni del continente.

Gesù viene spesso percepito come estraneo all'Asia. È un paradosso che molti abitanti del Continente tendano a vedere Gesù, nato su suolo asiatico, come un occidentale piuttosto che come una figura asiatica. In fondo, era inevitabile che l'annuncio del Vangelo da parte dei missionari occidentali fosse influenzato dalle culture di provenienza. I Padri del Sinodo hanno preso atto di ciò come di un fatto da tener presente nella storia dell'evangelizzazione. [...] Gli evangelizzatori possono prendere spunto dall'esperienza di san Paolo che stabilì un dialogo con i valori filosofici, culturali e religiosi dei suoi ascoltatori (cfr. At 14, 13-17; 17, 22-31). Anche i Concili ecumenici, nel formulare dottrine vincolanti per la Chiesa, hanno dovuto adoperare le risorse linguistiche, filosofiche e culturali che avevano a disposizione; ma queste risorse sono divenute parte dell'eredità della Chiesa universale, essendosi rivelate capaci di esprimere la dottrina cristologica in modo appropriato e universale. [...] La

<sup>8</sup> *Ibid.*

presentazione di Gesù Cristo come unico Salvatore esige l'adozione di una *pedagogia* che introduca le persone passo dopo passo alla piena appropriazione del mistero. Chiaramente, la prima evangelizzazione di non cristiani e la susseguente proclamazione a dei credenti dovrà avere approcci diversi. [...] In generale, i metodi narrativi affini alle forme culturali asiatiche sono da preferire. Di fatto, la proclamazione di Gesù Cristo può essere attuata in modo molto efficace mediante la narrazione della sua vicenda terrena, come fa il Vangelo. [...] I Padri sinodali hanno sottolineato molte volte la necessità di evangelizzare in un modo che faccia riferimento alle sensibilità dei popoli asiatici, suggerendo immagini di Gesù intelligibili alla mentalità e alle culture asiatiche e, allo stesso tempo, fedeli alla Sacra Scrittura e alla Tradizione. Tra esse vi sono state: Gesù Cristo, Maestro di Sapienza, il Guaritore, il Liberatore, la Guida spirituale, l'Illuminato, l'Amico compassionevole dei poveri, il Buon Samaritano, il Buon Pastore, l'Obbediente. Gesù potrebbe essere presentato come la Sapienza incarnata di Dio, la cui grazia porta a maturazione i «semi» della Sapienza divina già presenti nelle vite, nelle religioni e nei popoli dell'Asia<sup>9</sup>.

In realtà tentativi di sviluppare un dialogo interreligioso profondo ci sono stati in passato e durano tutt'oggi. Un esempio è l'*ashram* detto *Shantivanam*, un termine che significa «foresta della pace», fondato nel Tamil Nadu (India del Sud) negli anni Cinquanta dello scorso secolo da un sacerdote e due religiosi<sup>10</sup>. La studiosa Antonia Tronti in proposito rileva che

spesso si tende a mettere insieme le due tradizioni senza compenetrarle: è il problema più grande. Ci si considera aperti perché si studia l'altra tradizione, ma la contaminazione, la fusione, la ricerca dello scambio ancora non ci sono. Bede Griffiths ha fatto molto per la conoscenza dell'Oriente ma si è limitato ad accostare le tradizioni nei suoi scritti, mentre nella sua vita personale è avvenuta la fu-

<sup>9</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Asia* cit., par. 20, corsivo nel testo.

<sup>10</sup> Si tratta del sacerdote Jules Monchanin e del benedettino Henry Le Saux, i due fondatori, entrambi francesi, cui poi si aggiunse Bede Griffiths, inglese. Diedero vita a questa esperienza, negli anni Cinquanta del secolo appena trascorso, per arrivare a una presentazione cristiana e indiana del mistero di Gesù. Oggi l'*ashram* continua, sotto la direzione dei monaci camaldolesi.

sione. Padre Le Saux ha vissuto la fusione e nel suo Diario spirituale troviamo evidenti questi aspetti con l'emergere del travaglio che ha vissuto, perché ha capito che potevano crearsi dei problemi di identità con la sua tradizione e con i voti che aveva preso. Ma nonostante ciò ha continuato ed è l'esempio da cui ripartire. Da padre Griffiths dobbiamo prendere l'esempio della vita e da qui accostarci ad una maggiore fusione<sup>11</sup>.

Per quanto riguarda i temi dell'incontro religioso tra le civiltà,

dall'Oriente l'elemento più importante è il tema dell'attenzione all'interiorità e alle profondità dell'essere umano, di natura divina come raccontano le Upanishad e gli altri scritti, facendo perdere la distinzione tra umano e divino, che invece all'Occidente fa molta paura. Dobbiamo imparare dal cristianesimo a portare nella dimensione orientale l'incarnazione. Nella dimensione spirituale è importante la verticalità: per l'India la verticalità si dirige verso l'alto, si entra dentro di sé per lanciarsi verso il divino, accentuando l'autoperfezione e l'isolamento della persona nella relazione con il divino. La dimensione cristiana ci insegna la verticalità discendente per diventare spazio accogliente, per accogliere una discesa. Il punto di incontro è qui ed è fondamentale: se ci si sente in sintonia, ci si apre a una comunicazione con gli altri e con il mondo. Griffiths diceva infatti che il cristianesimo parte dal trascendente per farci scoprire l'immanente, mentre l'Oriente fa il contrario ed è allora importante mettere insieme le due dimensioni<sup>12</sup>.

Quell'esperienza continua, con i successori dei tre iniziatori e con qualche altro *ashram* che nel frattempo è sorto in India, a opera di sacerdoti appartenenti a congregazioni religiose. Si tratta di esperienze che attirano relativamente pochi fedeli e che a volte hanno ricevuto critiche, proprio perché di frontiera, dai limiti incerti dal punto di vista teologico, comunque non in grado di spostare in maniera sensibile l'asse della presenza cattolica nel mondo indu. La caratteristica di

<sup>11</sup> A. Tronti, conversazione con l'autore, maggio 2003.

<sup>12</sup> *Ibid.*

«nicchia» di tale esperienza ha portato altri teologi, come il gesuita Dupuis, a sostenere la necessità di dare vita a una «gesuologia asiatica, contestualizzata e inculturata»<sup>13</sup>, espressione secondo cui il regno di Dio, che si realizza attraverso la vita e l'opera di Gesù, è destinato prevalentemente ai poveri, gli *anawim* di Dio, vale a dire alle persone disprezzate, oppresse, calpestate. Per queste Gesù manifesta un'opzione preferenziale che equivale a una dichiarazione a loro favore da parte della stessa volontà di Dio. I poveri, ai quali il regno di Dio è preferenzialmente destinato, sono quelli che soffrono privazioni perché schiacciati da strutture ingiuste. Questo non significa che la povertà economica e disumanizzante costituisca per Gesù un oggetto di scelta in sé e per sé, ma significa piuttosto che Gesù sta dalla parte dei poveri, non della povertà. Quello che conta per lui è che gli uomini e le donne siano disponibili a entrare nel Regno attraverso la pratica dei suoi valori. I poveri sono predisposti a farlo, poiché ripongono fiducia in Dio e non in se stessi, nel proprio potere, nei propri beni, ed è per questo che i valori del Regno sono presenti ed efficaci tra i poveri.

Già nel 1974, nelle conclusioni della prima assemblea generale della Federazione delle conferenze episcopali dell'Asia<sup>14</sup>, a Taipei, furono menzionate esplicitamente le componenti che caratterizzano la realtà asiatica e richiedono dunque un triplice dialogo: con le culture, con le religioni e con i poveri. Progressivamente ci si è resi conto, inoltre, che si tratta di aspetti che non possono rimanere separati, come se fossero distinti l'uno dall'altro; al contrario, devono andare di pari passo. Il risultato di questo approccio – l'evoluzione oggi in corso nel contesto asiatico –, può essere descritto nel modo migliore come una «gesuologia della liberazione», nel quadro del pluralismo culturale e religioso; o, ancor meglio,

<sup>13</sup> L'espressione è in J. Dupuis, *Il volto asiatico di Gesù*, in «Sedos Bulletin», Roma, 31/1999.

<sup>14</sup> Federation of Asian Bishops' Conferences (Fabc), i cui statuti sono stati approvati dalla Santa sede il 6 dicembre 1972. Si tratta di un organismo di consultazione che riunisce gli episcopati dell'Asia, analogamente a quanto accade in Europa, Africa e America Latina.

può essere descritto come una «gesuologia della liberazione dentro il dialogo interreligioso».

L'approccio seguito da questa corrente della teologia che si sviluppa in Asia, proprio a partire dal contesto specifico, viene considerato criticamente da chi si colloca all'interno di una prospettiva più occidentale e valuta i rischi che si profilano per una retta interpretazione della fede. In questo senso, valgono alcune considerazioni espresse nel 1996 dall'allora cardinale Ratzinger, che faceva notare le coincidenze possibili tra il relativismo religioso proveniente dagli Usa e dalle correnti del Nord Europa, e la relativizzazione dei credi che costituisce uno dei tratti tipici dell'approccio religioso indiano.

Il relativismo areligioso e pragmatico dell'Europa e dell'America può ricevere dall'India una specie di consacrazione religiosa, che sembra conferire alla sua rinuncia al dogma la dignità di un timore più nobile di fronte al Mistero di Dio e dell'uomo. Viceversa, l'appellarsi del pensiero europeo ed americano alla visione filosofica e teologica dell'India rafforza la relativizzazione di tutte le figure religiose, caratteristica per la cultura indiana. Sembra perciò necessario che in India anche la teologia cristiana debba privare la figura di Cristo, considerata occidentale, del suo carattere di unicità e la debba collocare quindi sullo stesso piano dei miti indiani di salvezza: il Gesù storico (così si pensa ora) non è il Logos, come non lo è qualunque altra figura di salvatore che appartenga alla storia. Il fatto che il relativismo si presenti, all'insegna dell'incontro delle culture, come la vera filosofia dell'umanità, gli conferisce (come già abbiamo accennato) una grande forza di persuasione, che in pratica non ammette rivali. Chi vi si contrappone non prende solo posizione contro la democrazia e la tolleranza, che sono i precetti fondamentali della convivenza umana, ma si irrigidisce anche ostinatamente nella preminenza della propria cultura, quella occidentale, e rifiuta l'incontro tra le culture, che è oggi l'imperativo più urgente. Chi vuol rimanere nella fede della Bibbia e della Chiesa si trova relegato anzitutto in una terra di nessuno, e deve orientarsi nuovamente nella «stoltezza di Dio» (1 Cor 1,18), per potervi riconoscere la vera sapienza<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *La fede e la teologia dei nostri giorni*, in «L'Osservatore Romano», 1° novembre 1996.

## 2. *C'è posto per Cristo in Asia?*

Nonostante le argomentazioni addotte, non si è ancora trovata una risposta soddisfacente alla domanda: perché lo spazio del cattolicesimo è così ridotto in Asia, che pure – come insiste la Chiesa – è il continente in cui Gesù è vissuto? Il teologo srilankese Aloysius Pieris, gesuita, ha provato a fornire un'articolata risposta alla questione della scarsa presenza, mettendo insieme quattro ragioni che coinvolgono la storia e lo sviluppo delle credenze religiose, secondo un approccio storico-antropologico. Una causa riguarda il passaggio dalla religione cosmica alla metacosmica: la prima comprende le culture che venerano la natura e le sue forze; la seconda riguarda le credenze che postulano un orizzonte di senso e trascendentale in cui gli uomini incontrano la salvezza. Il cristianesimo si è sviluppato in quei contesti – l'Europa dei primi secoli dell'era cristiana, l'America Latina, l'Africa – in cui il suo approccio di senso, dunque metacosmico, si è inserito sulle religioni cosmiche preesistenti, come è accaduto in Asia nel caso delle Filippine. Un secondo motivo è espresso dal proverbio «chi prima arriva, meglio alloggia»: il buddhismo è arrivato in Thailandia prima del cristianesimo; il cristianesimo è giunto nelle Filippine (in alcune aree) prima di ogni altra religione metacosmica; l'islam metacosmico si è inserito sulla religiosità cosmica di Giava e così via, sbarrando il campo ad altri. E così si arriva alla terza causa: quando c'è già una religione metacosmica, non c'è spazio per una seconda. Pieris usa l'analogia dell'elicottero: quando ne è atterrato uno, sulla stessa piattaforma non può trovare posto un secondo, il che vuol dire che le conversioni di massa da una religione metacosmica a un'altra risultano improbabili. Anche se, ed è la quarta causa – come eccezione alla regola – la presenza di forti pressioni politiche o militari, oppure i mutamenti demografici, possono far abbandonare una religione metacosmica a favore di un'altra<sup>16</sup>.

Da notare che la spiegazione del teologo srilankese coglie diversi aspetti delle situazioni di conflitto oggi esistenti in va-

<sup>16</sup> Cfr. A. Pieris, *C'è posto in Asia per Cristo?*, in «Concilium», 2/1993.

ri paesi, come in India, dove la conversione al cattolicesimo riguarda appena una minoranza, soprattutto le fasce sociali più basse (i *dalit*, i «senza casta», ad esempio) e tuttavia è in atto un movimento sociale di rifiuto e di riconversioni forzate, strumentalizzate a fini politici dai nazionalisti indu, che hanno buon gioco nel presentare il cattolicesimo come un corpo estraneo. Una situazione simile si verifica in Russia, soprattutto in Siberia, territorio che la Chiesa ortodossa considera propria esclusiva canonica, dunque già cristiano, e dove il cattolicesimo è visto come una imposizione esterna, come un proselitismo non necessario. O in Cina, dove comunque il cattolicesimo riguarda esigue minoranze – forse 14 milioni di credenti su 1,3 miliardi di persone.

L'analisi non vanifica l'interpretazione della Chiesa secondo cui il cattolicesimo è nato in Asia; una considerazione più attenta alla storia della penetrazione del cristianesimo evidenzia tuttavia che dal Medio Oriente l'asse dello sviluppo si è diretto verso l'Europa, a quell'epoca il centro del mondo mediterraneo su cui affacciava Israele, mentre hanno proseguito verso Oriente soltanto gruppi più ristretti: l'apostolo Tommaso verso l'India, già nei primi decenni dell'era cristiana; comunità nestoriane verso la Cina nell'VIII secolo, fino ad arrivare al gesuita Matteo Ricci nel Cinquecento e agli evangelizzatori al seguito dei portoghesi a Goa, in India. Rispetto alla vastità del continente asiatico, si tratta in ogni caso di gruppi esigui.

Un'ulteriore giustificazione della scarsa diffusione del cattolicesimo è fornita da Raimon Panikkar<sup>17</sup>, già docente di filosofia comparata delle religioni all'Università di Berkeley in California. A suo avviso, la teologia è un problema soprattutto occidentale, mentre il confronto vero con la mentalità

<sup>17</sup> Raimon Panikkar nasce in Spagna il 3 novembre 1918 da madre cattolica e padre indu; ordinato sacerdote nel 1946 a Varanasi, in India, ha insegnato filosofia comparata delle religioni a Berkeley, in California. Tiene conferenze in tutto il mondo ed è uno dei principali interpreti del dialogo tra le culture e le religioni. È autore di 40 opere, tra cui, tradotte in italiano, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002; *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003; *La porta stretta della conoscenza*, Rizzoli, Milano 2005.

asiatica, e indiana in particolare («indica», secondo il linguaggio di Panikkar), porta alla luce interrogativi davvero di fondo. Uno su tutti: l'induismo «funziona» da sempre «senza alcuna nozione di Chiesa quale istituzione centrale e tanto meno necessaria per l'esistenza della fede e della vita religiosa di quel popolo»<sup>18</sup>. Dunque «l'anima indica tende a vedere le differenze come parti di un tutto, che non ha bisogno di essere articolato in idee chiare e distinte né in alcuna forma istituzionalizzata». E prosegue:

deve il seme di Cristo ancora vivo nella chiesa essere identificato con il lussureggiante albero del cristianesimo occidentale? E, per citare ancora i cardinali, ricordo le parole di uno di loro che, venendo a sapere dell'idea «bizzarra» di papa Giovanni di indire un concilio ecumenico, si lamentò con me, naturalmente in privato: «come ci si può fidare della teologia della maggior parte dei vescovi asiatici e africani? So fin troppo bene, io, quanto essa sia rudimentale!». Ottimo approccio ad un consiglio di amministrazione prima dell'assemblea generale di una società! Ma questo può valere anche per la Chiesa?<sup>19</sup>

### 3. *Mettere da parte l'eccessiva «occidentalizzazione»*

Le difficoltà del dialogo interreligioso, rispetto ai diversi approcci delle religioni in Asia, sono messe bene in rilievo da Mariasusai Dhavamony, gesuita indiano, già docente di storia delle religioni e dell'induismo all'Università Gregoriana. «In Asia si accetta l'umanità di Cristo, il suo essere un grande maestro. Anche l'aspetto del Dio incarnato è accettato dai buddhisti e dagli indu. Invece non è accettabile l'idea di Cristo come unico Salvatore, come unica incarnazione per tutta la storia»<sup>20</sup>. Nella mentalità asiatica, Cristo

è uno dei salvatori, non l'unico: in Asia si comprende l'unicità di Cri-

<sup>18</sup> R. Panikkar, *Il frammento e la parte*, in «Concilium», 3/1997.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Questa citazione di M. Dhavamony e le altre che seguono sono tratte da una conversazione con l'autore, 1999.

sto in senso relativo. Si pensa che sia unico per i cristiani, importante per una religione e non per gli altri, come il Buddha è unico per i buddhisti. Inoltre proporre Cristo come unico assoluto Salvatore universale equivale a presentarsi in modo intollerante. Per gli asiatici, il cristianesimo è intollerante perché vuole imporre il proprio Dio come unico mediatore, valido per tutte le altre fedi. E quindi all'essenza del cristianesimo si attribuisce una intolleranza che crea problema alla mentalità asiatica.

La difficoltà, secondo il gesuita indiano, è fortemente radicata nella mentalità asiatica, che va compresa dal mondo occidentale, proprio perché «per la mentalità asiatica, la storicità di Cristo e del cristianesimo è uno scandalo, perché ogni aspetto storico è concreto e limitato, mentre ciò che trascende la storia è illimitato, universale, dunque proprio di Dio. Si accetta un Cristo universale, al di là della storia e della vita storica del mondo, non come universale concreto». E vale poco la considerazione che Cristo è nato e vissuto in Medio Oriente, pertanto in un contesto almeno in parte asiatico.

Gli asiatici risponderebbero che ci sono altre religioni come induismo e buddhismo, anch'esse asiatiche, e dunque il cristianesimo è una di queste, ugualmente valida e non di più. Inoltre il Nuovo Testamento non può venire compreso senza il Vecchio, che è radicato nel mondo ebraico, e ciò costituisce una difficoltà ulteriore di comprensione. Per questo alcuni teologi delle religioni, ed è vero anche per me, operano una distinzione tra una preparazione remota al messaggio cristiano, in cui entrano le grandi religioni come l'induismo o il buddhismo, e una preparazione prossima, quella portata dall'ebraismo, con l'adempimento nel Cristo come mediatore e Salvatore. La preparazione prossima è l'ebraismo, le altre costituiscono la preparazione remota.

In questi termini, sembra non esserci una via d'uscita. Anche questa sarebbe una percezione errata. Infatti, secondo Dhavamony, un modo per uscire dal dilemma ci sarebbe,

introducendo gli elementi di unicità in una maniera che sia accettabile, ad esempio dicendo che la storicità, la concretezza e l'univer-

salità vanno collocati nella prospettiva della Storia della Salvezza. Fuori da questo contesto abbiamo una filosofia, difficile da accettare per gli asiatici, perché da mettere sullo stesso piano delle altre filosofie universalistiche. Inoltre le religioni orientali hanno una visione ciclica della storia, mentre il cristianesimo ha una visione lineare, per cui la storia ha un inizio e tende a un fine: è l'essenza della fede cristiana. Per cui l'intervento di Dio, e Cristo, sono collocati nella storia, non come una teoria astratta. La specificità della Rivelazione di Dio in Cristo è fondata nella storicità, diversamente dalle religioni asiatiche, per le quali la storia non è salvifica. Il Buddha viene ricordato come un personaggio storico, mentre per la Chiesa Cristo è oggi autore efficiente di grazia salvifica nell'umanità, è Colui che trasmette una dottrina di salvezza.

La Chiesa invece, come del resto il cristianesimo,

si presenta come una religione occidentale, ha un volto straniero o solo parzialmente asiatico. Nella vita liturgica sono stati introdotti elementi della cultura asiatica, ma forse in misura non sufficiente perché venga a cadere questa accusa di estraneità culturale. L'inculturazione, del resto, vuol dire prendere ciò che è in accordo con il Vangelo e purificare ciò che è lontano dal Vangelo.

Resta da capire come mai ci sia tanta ostilità verso il cristianesimo in un contesto culturale permeato di misticismo. L'idea di padre Dhavamony, anche in questo settore, è assai precisa:

Per la mentalità asiatica la vita spirituale, mistica, trascende la vita morale. Gli asiatici distinguono tra moralità e spiritualità. La moralità è quell'obbedienza a Dio, quella sottomissione a Dio che aiuterà a vivere una vita migliore in uno stadio diverso, nella reincarnazione. Ma la vita morale non è l'ultima liberazione, che consiste invece nella sapienza mistica e nell'amore mistico. I cristiani, per gli asiatici, sono grandi moralisti perché praticano molto la morale, ma non abbastanza mistici. Gandhi o Aurobindo hanno sempre definito i cristiani come persone con una grande moralità, rilevando però la presenza di pochissimi mistici. Nel Gesù che chiede di seguire i suoi comandamenti gli asiatici vedono soltanto un livello empirico,

di vita morale, non di mistica. Nel buddhismo, ad esempio, la sofferenza è da eliminare, non è da trasformare nell'amore di Cristo.

E si spiega anche la reazione esistente contro le conversioni:

Gandhi stesso disse di ammirare i missionari ma di opporsi alle conversioni perché ogni religione deve conservare il proprio patrimonio. È un'idea basata sul relativismo delle religioni particolari: ogni religione è ugualmente buona e dunque le conversioni non servono<sup>21</sup>.

#### 4. *Possono le religioni imparare dalle religioni?*

L'interrogativo non è di poco conto. Secondo il Concilio, la Chiesa guarda con attenzione alle diverse religioni. Ecco il passaggio della breve Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* che riguarda più da vicino l'Asia e il rapporto con il cattolicesimo:

Quanto alle religioni legate al progresso della cultura, esse si sforzano di rispondere alle stesse questioni con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato. Così, nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia; cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia nel rifugio in Dio con amore e confidenza. Nel buddhismo, secondo le sue varie scuole, viene riconosciuta la radicale insufficienza di questo mondo mutevole e si insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquistare lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi o con l'aiuto venuto dall'alto. Ugualmente anche le altre religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo del-

<sup>21</sup> Temi approfonditi da M. Dhavamony in Id., *Inculturazione*, San Paolo, Milano 2000; *Pluralismo religioso*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2001; *Il dialogo indu-cristiano*, Ldc, Torino 2004.

le vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri. La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14, 6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi<sup>22</sup>.

La novità dell'impostazione del Concilio è così sottolineata da Cyril de Souza, docente alla Pontificia università salesiana di Roma:

Dal punto di vista della riflessione ecclesiale, oggi non è più in discussione la possibilità di salvezza fuori della Chiesa di chi vive secondo i dettami della propria coscienza. Questa salvezza si fonda sulla presenza universale dello Spirito, che non si può separare dal mistero pasquale di Gesù (*Gaudium et Spes*, par. 22). Si riconosce che nelle diverse religioni si trovano raggi di verità che possono essere luce per la vita di ogni uomo (*Nostra Aetate*, par. 2); si afferma che esistono semi del Verbo (*Ad gentes*, par. 11) che per disposizione di Dio si trovano in ogni esperienza umana «buona e vera» (*Optatam totius*, par. 16). A motivo di questo esplicito riconoscimento della presenza dello Spirito di Cristo nelle religioni (*Redemptoris missio*, par. 55-56), non si può escludere la possibilità che queste, come tali, esercitino una certa funzione salvifica, aiutino cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo della salvezza, nonostante la loro ambivalenza nei confronti del cristianesimo. Le religioni possono esercitare la funzione di *preparatio evangelica*, possono preparare cioè i popoli e le culture ad accogliere l'evento salvifico che è già avvenuto; ma la loro funzione non si può paragonare a quella dell'An-

<sup>22</sup> *Nostra Aetate*, Dichiarazione conciliare, par. 2, 28 ottobre 1965.

tico Testamento, che fu la preparazione allo stesso evento di Cristo. Questo riconoscimento deve costituire per la catechesi un primo nucleo di dialogo, per una partenza efficace: mettere a confronto cioè i valori positivi trovati presenti per avviare un confronto efficace, che al di là di ogni forma di proselitismo, porti a un rispetto del valore e a un possibile confronto di partenza<sup>23</sup>.

Nella più attenta ricerca teologica sul dialogo interreligioso vengono messe tra parentesi le osservazioni del documento *Dominus Iesus* della Congregazione per la dottrina della fede, che, nelle intenzioni, voleva mettere in guardia contro gli eccessi del dialogo interreligioso; questi portano a relativizzare la Rivelazione cristiana, presentandola come una verità, mentre per la Chiesa cattolica essa è «la» verità, come si riafferma verso la fine del testo in maniera inequivocabile:

Deve essere, quindi, *fermamente creduto* come verità di fede cattolica che la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio. Tenendo conto di questo dato di fede, la teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza. In questo impegno di riflessione la ricerca teologica ha un vasto campo di lavoro sotto la guida del Magistero della Chiesa<sup>24</sup>.

## 5. Teologia e vita quotidiana

Illustrando le differenti posizioni, si comprende come il campo di ricerca che si apre ai teologi e agli studiosi sia veramente molto ampio. In modo particolare, poi, dal punto di vista teologico si sottolinea sempre che il confronto deve andare di pari passo con le esperienze concrete, con quello che si definisce

<sup>23</sup> C. de Souza, *Evangelizzare nel contesto asiatico*, dispense del corso 2004-2005 gentilmente concesse dall'autore, manoscritto, p. 44.

<sup>24</sup> Sacra congregazione, *Dominus Iesus* cit., par. 14, corsivo nel testo.

il «dialogo di vita». È l'approccio seguito dalla Federazione delle conferenze episcopali (Fabc), che ha promosso negli ultimi venti anni diversi incontri con esponenti di altre confessioni, favorendo l'apprendimento teorico ma anche la conoscenza di pratiche e procedure, dalla preghiera alla carità. È l'approccio scelto da diverse congregazioni religiose in prima linea nel dialogo, come i benedettini, che hanno un'ampia esperienza di momenti di preghiera comune, con il buddhismo zen, aiutando in tal modo la conoscenza reciproca.

In Asia il problema del dialogo e del rapporto con le religioni è particolarmente sentito, anche a confronto con nuovi fenomeni, come la presenza di sette e di movimenti protestanti, con il passaggio o conversione di molti cattolici in questi gruppi. Secondo il teologo Efren Rivera, docente alla Università pontificia di San Tommaso a Manila, il passaggio al pentecostalismo di matrice protestante nasce dal desiderio di «avere una veritiera esperienza di Dio» legata a quei riti parte della cultura popolare che la religione cattolica, e i missionari dei secoli scorsi, hanno svalutato e relegato nell'ambito della superstizione<sup>25</sup>. La soluzione dunque va nel senso di un recupero delle fonti della religiosità popolare, mettendo in discussione il lavoro svolto dai missionari che tra il XVI e il XX secolo hanno voluto «purificare» le credenze delle popolazioni – come i primi missionari dell'era cristiana verso i riti pagani – privando così le popolazioni asiatiche della possibilità di comprendersi all'interno di un significativo universo simbolico. Come rilevò nel 1997 l'arcivescovo di New Delhi, Alan de Lastic:

Quando parlo dell'Asia parlo di una parte del mondo che deve affrontare problemi comuni. L'Asia ha la più ampia parte della popolazione mondiale. Al suo interno si trovano le grandi religioni mondiali. Ha anche il più ampio segmento della razza umana, ha una popolazione giovane. In Asia troviamo l'impegno per realizza-

<sup>25</sup> E. Rivera, *Church should learn from the values of primal religion*, Commentary, in «Ucan News», 3 ottobre 1997. «Ucan News» è un'agenzia cattolica di notizie con sede a Bangkok, in Thailandia.

re dei sistemi politici in grado di garantire progresso e sviluppo umano. Molte nazioni si sono scosse dal giogo coloniale. Alcune in modo fortunato, come l'India, mentre altre sono precipitate nella dittatura militare ed in altre forme di governo oppressive per la dignità umana e la libertà<sup>26</sup>.

Per quanto riguarda la religione, l'arcivescovo sottolineava che uno dei compiti della Chiesa è di

preservare la religione tribale, o primitiva, o animista o naturale. Esiste il pericolo di un imperialismo culturale o religioso, di una cultura oppressa, dominata da una cultura più forte o da forze esterne, come accade in diverse parti del mondo<sup>27</sup>.

## 6. *Una Chiesa in crescita*

Finora si è trasmessa l'idea che in Asia la Chiesa costituisca una realtà di assoluta minoranza e poco significativa a livello sociale. È senz'altro vero che dal punto di vista numerico si tratta di una realtà esigua se comparata ai grandi numeri dell'intero continente, contando però su un tasso di crescita e di sviluppo di tutto rispetto in confronto a quanto accade in altri contesti. Le vocazioni sacerdotali, ad esempio, aumentano progressivamente e stabilmente: l'Asia, tra diocesani e religiosi, conta 40.441 sacerdoti, con un incremento medio di oltre 1000 unità in un anno, che si ripete da tempo; resta il continente in cui è più alto il numero di abitanti per sacerdote: sono 56.781 (se si calcolano, invece, solo i cattolici il rapporto scende a quota 2604). Una caratteristica particolarmente interessante della Chiesa asiatica è l'impegno educativo: nonostante siano un'esigua minoranza, i cattolici svolgono un servizio prezioso per tutti grazie a più di 30.000 scuole, frequentate da circa 11 milioni di bambini e ragazzi. Un altro ambito importante d'apostolato è rappresentato dai centri sa-

<sup>26</sup> *The Church must preserve diversity of culture*, intervista ad A. de La-  
stic, in «Ucan News», 23 luglio 1997.

<sup>27</sup> *Ibid.*

nitari e caritativi: in Asia la Chiesa gestisce 1027 ospedali, 3917 dispensari, 361 lebbrosari, 1222 case per anziani e handicappati, 2968 orfanotrofi.

400 anni fa l'Europa ha portato la fede nell'Asia. Ma oggi l'Asia manda i suoi missionari in Europa e in altre parti del mondo. Il modo migliore di compiere l'evangelizzazione è tuttavia la testimonianza di vita dei fedeli cristiani. [...] Allo stesso tempo, vi sono Chiese che vivono in circostanze difficilissime, e stanno sperimentando dure prove nella pratica della fede. L'Asia è una terra dove il cristianesimo è tuttora perseguitato: l'Afganistan è uno dei pochi paesi al mondo assenti nell'atlante della Chiesa, perché qui i cristiani sono tollerati solo se stranieri. Anche alle Maldive, il paradiso dei turisti, l'evangelizzazione è proibita per legge. Infine un accenno alla Georgia, dove i cattolici sono circa 100.000 e rappresentano l'1,83% della popolazione. Si sente spesso raccontare di testimonianza eroica, perseveranza incrollabile e continua crescita della Chiesa cattolica in Cina, degli sforzi della Chiesa in Corea del Sud nell'offrire assistenza al popolo della Corea del Nord, dell'umile fermezza della comunità cattolica in Vietnam, dell'isolamento dei cristiani in luoghi come il Laos e il Myanmar, della difficile coesistenza con la maggioranza in alcuni Stati a predominanza islamica (Pakistan, Bangladesh e paesi arabi). [...] Timor Est (85%) e le Filippine (83%) sono gli unici due paesi dove i cattolici sono in maggioranza. Le altre comunità percentualmente più importanti sono quelle del Libano (30%), del Vietnam (7,94%), della Corea del Sud (7,59%) e dello Sri Lanka (6,6%). Quanto agli altri paesi, in Giappone i cattolici sono circa 440.000 (0,36%), in India 15,7 milioni (1,7%), in Pakistan 1 milione (0,78%), in Indonesia 5,2 milioni (2,78%), in Cina si stima che siano 10 milioni (0,8%)<sup>28</sup>.

## 7. *Un ruolo per le donne*

Parlando di teologia e di ricerca teologica, automaticamente si pensa che si tratti di un'attività fatta apposta per gli uomini. A fatica, negli ultimi vent'anni, è emerso un movimento di segno diverso: molte donne hanno studiato teologia nelle università

<sup>28</sup> De Souza, *Evangelizzare* cit.

pontificie, in Italia certamente, ma anche in tutto il mondo, tra queste molte suore ma anche molte donne sposate, madri di famiglia, desiderose di approfondire le fede nei suoi diversi aspetti. Teologhe che oggi hanno assunto ruoli accademici, come docenti nelle stesse università pontificie o negli istituti collegati, nei diversi continenti e contesti culturali. Tra costoro, suor Irene Dabalus, 57 anni, della congregazione religiosa delle missionarie benedettine, ha partecipato ai lavori di un sinodo dei vescovi dal 1° al 30 ottobre 1987 sul tema del ruolo e della missione dei laici. Nel suo intervento, ha presentato quattro «linee di tendenza»: l'emergere di un'identità delle donne; una triplice oppressione: il sesso, il ruolo sociale, lo stato civile; la ricerca di una nuova Chiesa e una nuova teologia perché «le donne vogliono partecipare ai processi decisionali, vedere riconosciuti i loro diritti rispetto agli uomini e avere ruoli ufficiali all'interno della Chiesa»; infine le donne vogliono «lavorare insieme» non solo nel Terzo Mondo ma anche con l'Occidente<sup>29</sup>. In Asia, in maniera particolare, il problema del ruolo delle donne è assai complesso. Come sottolinea suor Dabalus, non ha senso porre la questione di un maggiore peso delle donne all'interno della Chiesa, se non si affronta in maniera contestuale la situazione di emarginazione, sfruttamento e minorità di tutte le donne all'interno delle diverse situazioni e contesti sociali. Rileva la suora:

A mio avviso il vero problema delle donne in Asia riguarda la loro sopravvivenza. Quando leggo delle condizioni di vita delle donne nei luoghi di lavoro – un vero e proprio sfruttamento – penso che occorra cambiare profondamente l'obiettivo, rispetto alla richiesta di un maggiore spazio all'interno della Chiesa. Infatti non avrebbe senso per le donne occupare spazi istituzionalizzati senza prima avere avuto accesso ai propri diritti di donne in senso ampio. Sogno un futuro in cui le donne dell'Asia possano accedere alla propria identità in maniera libera, matura e indipendente, in modo da potersi realizzare e porre le proprie potenzialità al servizio di una comunità più grande, della Chiesa, della società. Le donne hanno un grande

<sup>29</sup> Cfr. *Asian women in Church: seeking a new theology*, intervista a I. Dabalus, in «Asia News», 29 dicembre 1987.

potenziale. Se fosse messo al servizio del bene comune, allora avrebbe una grande importanza nel senso di una vera e propria umanizzazione della Chiesa e del nostro mondo<sup>30</sup>.

## 8. *L'universo cinese*

Parlare di Cina equivale a evidenziare una grande sfida per la Chiesa cattolica, in un paese dove è ufficialmente esclusa da una presenza strutturata e significativa dagli scorsi anni Cinquanta; in realtà è attiva anche se in maniera cauta e sotterranea, con segnali di cambiamento che si stanno facendo più concreti dal 2005<sup>31</sup>. La presenza cattolica è poco più di una goccia nel mare di un paese che conta 1,3 miliardi e più di abitanti e dove esistono 138 diocesi, 120 vescovi (età media: 74 anni) molti dei quali «clandestini», cioè fedeli alla Santa sede e per questo perseguitati, che si distinguono da quelli «ufficiali», nominati dal governo e sotto un certo controllo. Il tentativo del governo cinese, dall'epoca di Mao, ha puntato a dividere la Chiesa creandone una riconosciuta e in qualche modo autorizzata a svolgere attività, con vescovi nominati dal governo. Il piano non è riuscito e anzi molti tra i vescovi «ufficiali» non hanno esitato, negli anni, a dichiararsi sempre e comunque fedeli al papa e ora appena 46 dei 120 vescovi sarebbero «ufficiali»<sup>32</sup>. Più che mai in questo caso le cifre non rendono conto della realtà, fatta di contatti che si sono in-

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Per approfondire la realtà cinese il giornalista Gerolamo Fazzini, condirettore della rivista missionaria «Mondo e Missione» del Pontificio istituto missioni estere (Pime) di Milano, ha compiuto nell'estate 2005 un viaggio nel grande paese asiatico. Cfr. gli articoli pubblicati dal quotidiano «Avvenire»: *Cina e libertà*, 7 agosto 2005; *Sul ponte di Hong Kong*, 12 agosto 2005; *Canton, la carità è più forte della repressione*, 24 agosto 2005; *Padre Martini e la disputa dei riti cinesi*, 27 agosto 2005; *Nella ricca Shangai la modernità sfida i cristiani*, 1° settembre 2005; *Paperino casca a Hong Kong*, 7 settembre 2005; *Il muro cinese*, 10 settembre 2005; *Sulla porta della Cina le suore di Teresa*, 4 ottobre 2005; *Lettera cinese alla professoressa*, 8 ottobre 2005.

<sup>32</sup> I dati per la Cina sono largamente provvisori. Questi che presentiamo sono dell'Holy Spirit Study Centre di Hong Kong, un organismo cattolico, secondo cui ci sono 1000 sacerdoti clandestini e 1740 ufficiali, 1700 suore clandestine e 3500 ufficiali.

trecciati in tutti gli ultimi 60 anni e di collaborazione tra Chiesa e governi delle province: comunque su avallo del governo centrale, la presenza cattolica nel settore sociale e assistenziale è giunta a rispondere a bisogni e necessità cui le autorità locali non potevano provvedere. Una politica cauta da parte della Santa sede, contrapposta alle dure dichiarazioni di principio da parte del governo, una politica di arresti e persecuzioni, senza mai chiudere la porta al dialogo. In questo, Cina e Vietnam hanno vicende simili, anche se nel paese del Sud-Est asiatico il disgelo nei rapporti data dagli anni Novanta del secolo appena trascorso, anche a causa dell'impossibilità di nascondere l'evidenza del gran numero di vocazioni religiose. Un importante segnale di cambiamento è stato l'evoluzione positiva della situazione a Shanghai. In questa città, dove centri commerciali e grattacieli dominano come cattedrali moderne e senza rivali, il 28 giugno 2005, nel corso dell'ordinazione del vescovo ausiliare, monsignor Giuseppe Xing Wenzhi, è stata resa nota in termini del tutto ufficiali l'approvazione della Santa sede alla sua nomina. Il giovane vescovo prenderà il posto del gesuita Aloysius Jin Luxian, quasi novantenne e da tempo malato; il prelato, pur trascorrendo diciotto anni in carcere, ha saputo gestire il rapporto con le autorità politiche nel segno di una «collaborazione dialettica», con il risultato che se nel 1981 c'erano soltanto tre chiese, oggi ce ne sono circa 120. Nel 1982 ha riaperto i battenti il seminario di Sheshan, che accoglie un centinaio di candidati al sacerdozio ed è uno dei sette centri di formazione del clero di tutto il paese. A Guangzhou, ovvero Canton, città di grande importanza, dove l'imperativo categorico è «fare affari», è in corso da diversi anni un'innovativa esperienza promossa dai missionari italiani, i quali hanno messo in piedi uno spettacolo itinerante che punta a intercettare la sensibilità giovanile usando linguaggi nuovi. Si registra anche un'iniziativa nel campo della solidarietà con un'organizzazione non governativa, che si chiama Huiling: è la prima del genere a favore dei disabili e dal 1990, anno di avvio, è arrivata ad assistere duecento malati mentali in cinque centri specializzati e altrettante case-famiglia; la fondatrice è cattolica, ma non lo

sono molte delle persone che vi lavorano o prestano opera di volontariato. L'osservatorio privilegiato è sempre la regione a statuto speciale di Hong Kong, ex colonia britannica, dal 1° luglio 1997 ritornata sotto il governo di Pechino, che continua a essere un ponte verso la Cina continentale; qui la Chiesa cattolica conta 300.000 fedeli su 7 milioni di abitanti. Al quinto piano dell'antico palazzo del seminario di Hong Kong ha sede l'Holy Spirit Study Centre, dove transitano studiosi di varie nazionalità che si dedicano, secondo le specifiche competenze, a una vasta gamma di attività, che spaziano dall'analisi di testi antichi al monitoraggio dell'informazione; vi si pubblica «Tripod», una rivista per capire come vivono i cristiani in Cina. La Cina è dunque uno straordinario laboratorio, un banco di prova per le attività caritative, per mettere a punto una presenza efficace e allo stesso tempo solo ufficialmente silenziosa, perché la Chiesa, pur se privata di una proiezione pubblica, si dota di strumenti caritativi per assolvere il suo impegno di evangelizzazione e di promozione umana. Una realtà diversa da quella occidentale, dove la Chiesa può parlare liberamente, sa di trovare a volte ampio ascolto nei mass media e presso un vasto pubblico, riesce a suscitare dibattiti e a volte forti polemiche e prese di posizione sui temi del dibattito sociale e politico, ma deve poi fare i conti con le chiese che si svuotano e con i cattolici che non seguono i dettami dei vescovi sui temi dell'etica. Nelle situazioni asiatiche, come la Cina o il Pakistan, il Vietnam, l'India, la Chiesa sa che il suo silenzio è soltanto apparente perché parla il linguaggio della carità, della formazione individuale, e trova favorevole alla sua crescita un ambiente socio-culturale e politico che oscilla tra ostilità e aperta indifferenza. Scenari diversi, dunque, ma laboratori per il futuro.

## 9. Due Chiese?

Possono coesistere due Chiese? La domanda suona strana ma ha una sua legittimità. Nel 2000 viene pubblicata la *Dominus Iesus*, in cui si ribadisce l'idea che Gesù è il salvatore del mon-

do, di tutto il mondo e di tutti gli uomini. La Rivelazione è una, venuta una volta per tutte, valida anche per le altre religioni che devono arrivare a riconoscerla e la Chiesa ne è lo strumento concreto e visibile. Il secondo paradigma si è reso evidente l'anno prima del documento, nell'ottobre 1999, quando – in sintonia con l'incontro interreligioso di Assisi del 1986 tra il papa e i rappresentanti delle religioni mondiali – si è svolta in Vaticano un'assemblea interreligiosa, convocata dal Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, uno degli organismi nati dal Concilio Vaticano II. In quell'occasione, nel discorso conclusivo rivolto ai partecipanti, Giovanni Paolo II si esprime in questi termini:

la nostra speranza non nasce solo dalle capacità del cuore e della mente umana, ma possiede una dimensione divina che è bene riconoscere. Quelli tra noi che sono cristiani credono che tale speranza sia un dono dello Spirito Santo, che ci chiama ad allargare i nostri orizzonti, a guardare oltre i bisogni nostri e delle nostre comunità particolari, all'unità dell'intera famiglia umana. L'insegnamento e l'esempio di Gesù Cristo hanno donato ai cristiani un chiaro senso della fratellanza universale di tutti i popoli. La consapevolezza che lo Spirito di Dio opera dove vuole (cfr. Gv 3, 8) ci impedisce di esprimere giudizi affrettati e pericolosi, poiché suscita l'apprezzamento di ciò che è nascosto nel cuore altrui. Ciò apre la via alla riconciliazione, all'armonia e alla pace. Da questa consapevolezza spirituale scaturiscono compassione e generosità, umiltà e modestia, coraggio e perseveranza. Sono queste le qualità di cui l'umanità ha più che mai bisogno entrando nel nuovo millennio<sup>33</sup>.

Il discorso del papa sembra divergere dalle indicazioni contenute nella *Dominus Iesus*. Così sembra esserci un secondo paradigma, o approccio, in cui dominano i valori del Regno di Dio, insegnati da Gesù, a loro volta principali obiettivi che la Chiesa deve a sua volta trasmettere, in un atteggiamento

<sup>33</sup> Giovanni Paolo II, discorso del 28 ottobre 1999, in «L'Osservatore Romano», 29 ottobre 1999, p. 6. L'assemblea si è svolta dal 24 al 28 ottobre e vi hanno partecipato oltre 200 rappresentanti delle principali religioni e Chiese cristiane del mondo.

mento di compassione e amore verso gli uomini e di profondo rispetto per la loro libertà.

Due paradigmi: nel primo la Chiesa insegna e basta; nel secondo si mette in ascolto delle concrete esigenze e sofferenze dell'umanità, sulla strada tracciata dal Concilio Vaticano II, che ha respinto gli schemi preparati a tavolino dalla curia romana e segnato una strada propria, diversa, in sintonia con le richieste e le domande delle Chiese locali e dei vescovi che ne erano espressione.

I due paradigmi possono fondarsi su diversi testi della Bibbia e del Vangelo; i teologi, basandosi sull'una o sull'altra interpretazione, possono ritenere legittima una forma di presenza nel mondo che faccia affidamento sull'imposizione o sul dialogo; differenti possono essere i metodi della missione: a seconda di quello scelto, si può presentare il Vangelo e alla sua luce leggere le culture locali, oppure cercare nelle culture locali gli elementi cui agganciarsi per una catechesi efficace e concretamente pregnante per le persone reali con cui si ha a che fare; differenti possono essere i modi di rapportarsi con le persone di altre fedi e convincimenti. Se il Vaticano ascolta le Chiese locali, insieme è possibile cercare le soluzioni ai problemi che vengono presentati e che possono riguardare, in Asia come in altre parti del mondo, il dialogo con le religioni, l'economia, la politica, la famiglia, i rapporti tra i sessi e tra le persone. Se il Vaticano non svolge il ruolo di ascoltatore attento e partecipe, allora più semplicemente sono le Chiese locali a doversi uniformare a principi che vengono elaborati altrove senza offrire un contributo.

L'Asia, pur tra mille attenzioni e cautele, sembra indirizzarsi verso il secondo paradigma, almeno per quanto riguarda alcuni temi, come la famiglia, che sta assumendo un'importanza centrale in questo contesto e impegna i vescovi da vicino. Al punto che la Federazione delle conferenze episcopali ha dedicato un'intera assemblea all'argomento, svoltasi in Corea del Sud nell'agosto 2004. Nota il documento finale:

Gli asiatici continuano a considerare il matrimonio come qualcosa di sacro. I bambini sono custoditi come doni di Dio [...]. Gli

anziani, genitori e nonni, ricevono tuttora grande rispetto e cura in seno alla famiglia, nonostante le grandi difficoltà che ciò comporta. Sono ascoltati, onorati e amati. [...] L'ospitalità delle famiglie asiatiche, anche le più povere, è proverbiale e [...] le famiglie hanno una stabilità relativamente alta<sup>34</sup>.

Ai valori positivi si contrappongono gli aspetti negativi: un senso del clan tanto forte da generare nepotismo, corruzione, prevalenza dell'interesse privato su quello pubblico; discriminazione della donna con l'aborto selettivo o l'infanticidio operato da chi, indotto dalla miseria o da pressioni esterne di ordine politico, opta per lasciare in vita solo i figli maschi, sfruttamento dei minori e delle donne in ambito lavorativo e sessuale, violenza domestica, alcolismo, diffusione sempre più allarmante dell'Aids a causa dell'infedeltà coniugale. Ma – ed ecco un elemento di novità – nell'ottobre 2004, in un simposio dell'Istituto di ricerca delle donne cattoliche sudcoreane, è stato proposto il superamento della famiglia normale, che pone a modello la coppia coniugata con figli. L'appello, inteso bene, esorta i cattolici, in primo luogo vescovi e parroci, a misurarsi con una realtà che può anche non piacere, ma che sempre più, e non solo in contesti urbani, è fatta di bambini con un solo genitore, famiglie disgregate, convivenze fuori dal matrimonio, un crescente numero di separazioni e divorzi anche tra i cattolici, nuove famiglie in cui l'uomo e la donna sono già reduci da altre nozze, coppie troppo assorbite dal lavoro o dalle prospettive di carriera per desiderare figli (fenomeno, quest'ultimo, che in Giappone o nella città-Stato di Singapore fa ormai squillare campanelli d'allarme tali da indurre politici e sociologi ad auspicare un'inversione di tendenza). Problematiche ben presenti anche ai vescovi, che in varie aree del continente e a più riprese negli ultimi tempi hanno fatto sentire la propria voce. Come quella del cardinale indiano Varkey Vithayathil, preoccupato per il frequente venir me-

<sup>34</sup> *The Asian Family towards a Culture of Integral Life*, Final Statement of the 8<sup>th</sup> Plenary Assembly, Daejeon, South Korea, 2004, par. 6.

no dei vincoli coniugali tra i fedeli di rito siro-malabarese, che pure hanno alle spalle una secolare e intensa adesione alla fede cattolica. Il dibattito è aperto. Intanto l'obiettivo di lungo termine è di rilanciare le cure pastorali nei confronti delle famiglie, precisando meglio i percorsi formativi e intensificando le attenzioni verso chi vive in condizioni di particolare difficoltà (divorziati, separati, omosessuali, coniugi di diversa religione, migranti...). Si tratta di un nuovo stile di ministero in favore della famiglia, del quale sono chiamate a farsi carico le diocesi, le conferenze episcopali e la stessa Federazione (con l'auspicata creazione di un apposito ufficio). Il nuovo approccio nel servizio alla famiglia, affermano in conclusione le linee guida dell'VIII Assemblea della Federazione,

dovrà essere olistico sia in ampiezza che in profondità [...] dovrà includere ma anche andare oltre la nostra consueta sollecitudine per questioni come la contraccezione, l'aborto, l'eutanasia, la pianificazione familiare secondo metodi naturali, la catechesi prima e dopo la celebrazione delle nozze e seminari per l'arricchimento della famiglia<sup>35</sup>.

Obiettivi da raggiungere senza lesinare l'impiego di risorse finanziarie e umane. E soprattutto un metodo di lavoro che dal tema della famiglia può allargarsi ad altre questioni importanti, con un coinvolgimento a tutto campo delle risorse continentali e locali, rispettoso del contesto asiatico, alla ricerca di vie proprie per evangelizzare.

<sup>35</sup> Ivi, par. 116.

## Oceania

Il continente «sull'acqua», come è stato definito dal documento che racchiude i risultati del sinodo dei vescovi<sup>1</sup>, è costituito da un insieme variegato di realtà. Da un lato Australia e Nuova Zelanda, due grandi paesi moderni e in piena crescita, a confronto con i diversi piccoli Stati della Micronesia. Inoltre un denominatore comune del continente, pur nella estrema diversità delle situazioni sociali e politiche, è racchiuso nel rapporto tra lo sviluppo economico e le rivendicazioni dei gruppi indigeni, tra i temi dell'ecologia e la ricerca di una modalità di governo, per quanto riguarda le strutture politiche, che sappia coniugare modernità e tradizione. Temi che il documento finale del sinodo mette in evidenza in due passaggi strettamente collegati tra loro. «La Chiesa in Oceania deve studiare più accuratamente le religioni tradizionali delle popolazioni indigene, per entrare più efficacemente in quel dialogo richiesto dall'annuncio cristiano»<sup>2</sup>. E subito dopo, a proposito dell'impegno per la pro-

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Oceania*, Esortazione apostolica, 22 novembre 2001. Il sinodo dei vescovi sull'Oceania si è tenuto in Vaticano dal 22 novembre al 12 dicembre 1998. La caratteristica di questa assemblea è stata di aver visto la partecipazione di tutti i vescovi dell'Oceania e non di una loro rappresentanza, come è accaduto per le altre assemblee continentali.

<sup>2</sup> Ivi, par. 25.

mozione umana, si rileva che la Chiesa guarda allo sviluppo e alla promozione sociale

come ad una parte integrante della missione evangelizzatrice, per dire al mondo una parola di speranza; il suo impegno in tal senso può essere visto nel contributo che offre allo sviluppo umano, nella promozione dei diritti umani, nella difesa della vita umana e della sua dignità, nella giustizia sociale e nella protezione dell'ambiente. I Padri del Sinodo erano profondamente uniti al loro popolo nell'esprimere la determinazione di agire contro le ingiustizie, la corruzione, le minacce alla vita e le nuove forme di povertà<sup>3</sup>.

### *1. Australia tra speranza e complessità*

In Australia la Chiesa verifica la presenza delle situazioni tipiche della realtà occidentale: secolarizzazione, frammentazione sociale, calo della partecipazione alla vita ecclesiale, mancanza di sacerdoti, ma anche grande impegno di altri settori ecclesiali per la promozione dei diritti umani e della giustizia sociale dei gruppi più svantaggiati, tra cui le popolazioni indigene. La ricerca teologica si apre al contributo dei laici e soprattutto della donne.

A partire dal 1993, proclamato dalle Nazioni Unite «anno delle popolazioni indigene», il tema dei diritti dei nativi è stato posto consapevolmente al centro dell'attenzione sia della Chiesa sia della società, come l'occasione per una rilettura critica del recente passato coloniale e per individuare misure legislative concrete per restituire agli aborigeni terre e diritti. Allo stesso tempo, sul piano teologico si sta sviluppando una ricerca complessa sul tema dell'inculturazione. La realtà australiana, infatti, è caratterizzata dalla presenza di forti componenti di immigrati: dall'Europa, certamente, ma anche da diversi paesi dell'Asia: dalle Filippine come dall'Indonesia, con provenienze sociali e religiose assai eterogenee e a fronte di una politica governativa che sta stringendo le maglie dei

<sup>3</sup> Ivi, par. 26.

permessi. Una politica che si è meritata molte critiche da parte dei gruppi che difendono i diritti umani, che denunciano la prassi non solo restrittiva ma da campo di concentramento che viene messa in atto nei centri di raccolta per scoraggiare nuovi ingressi e fermare i clandestini<sup>4</sup>. Scrive Gideon Goosen:

I teologi hanno preso assai sul serio la questione della cultura. Non solo per quanto riguarda la cultura delle popolazioni indigene, ma anche per le diverse culture che si trovano in un contesto appunto multiculturale come è oggi l'Australia. Con conseguenze sia teoriche sia di impatto sul piano pratico e su quello liturgico. Ed anche in piena consapevolezza delle difficoltà che si manifestano nel momento in cui abbiamo sacerdoti, religiosi e religiose, che lavorano in Australia ma provengono da contesti culturali differenti ed a volte non possiedono la preparazione necessaria per affrontare le situazioni in cui si trovano a vivere.<sup>5</sup>

Un altro aspetto tipico che riguarda il contesto delle società altamente secolarizzate è il dibattito ricorrente sul ruolo pubblico che la Chiesa deve avere. A tale proposito, infatti, si nota che la Chiesa continua a esprimersi su temi relativi alla bioetica come la clonazione, la ricerca sulle staminali, ma anche su temi sociali come la riconciliazione con gli aborigeni, il trattamento da riservare ai richiedenti asilo o gli accordi commerciali con gli Usa e altri paesi. E dunque non ci si può sorprendere del peso che la Chiesa ha sull'opinione pubblica, anche se in Australia l'emergere di vicende legate agli abusi commessi da esponenti del clero ai danni di minori – come negli Usa – ha minato in qualche modo la credibilità stessa della Chiesa. Ecco allora che diventa fitto l'elenco del-

<sup>4</sup> È soprattutto il centro Uniya dei gesuiti di Canberra a mettere sotto accusa la politica restrittiva del governo, accusato di violare sistematicamente i diritti umani dei richiedenti asilo, rinchiusi in veri e propri centri di detenzione.

<sup>5</sup> G. Goosen, *Australian Theologies: Themes and Methodologies into the Third Millennium*, St Pauls, Sydney 2000, p. 130. G. Goosen è docente alla Australian Catholic University di Sydney.

le sfide per il futuro: il venir meno della partecipazione alla messa (oggi scesa al 18%), il crescente impatto della secolarizzazione e di atteggiamenti edonistici e materialistici che fanno perdere efficacia al messaggio ecclesiale, la mancanza di un progetto reale per sopperire alla mancanza di sacerdoti, un piano di formazione per i sacerdoti per evitare il ripetersi degli abusi, l'atteggiamento da tenere verso i divorziati e i risposati, che rappresentano percentuali significative nella società e, all'interno del mondo cattolico, il ruolo delle donne, che sono al momento ai margini della vita ecclesiale.

## *2. Continente sull'acqua*

Isole Fiji, Tonga, Papua Nuova Guinea, isole Marianne, Nuova Zelanda, Polinesia: nomi che in Europa risaltano soprattutto per il fascino che evocano sulla carta geografica del Pacifico, paesi che nella realtà vivono un'esperienza di Chiesa assai frammentata e complessa allo stesso tempo. Fino alla prima metà del secolo scorso, parlare di Chiesa cattolica equivaleva a riferirsi a una struttura vista come un'emanazione dell'Occidente e del periodo coloniale, percepita soprattutto come contraria ai tentativi di emancipazione e di autonomia. Una Chiesa insomma dalla parte del potere coloniale e degli interessi dell'Occidente, anche se con qualche doverosa e significativa eccezione da segnalare. Come accadde, ad esempio, per il primo vicario apostolico di Tahiti, monsignor Florentin-Étienne Jaussen, addirittura 160 anni fa. Il vescovo, in carica dal 9 maggio 1848 al 12 febbraio 1884, per un quarantennio fu il più deciso sostenitore dei diritti degli abitanti contro l'assolutismo del governo francese. O come il vescovo Jean-Baptiste-François Pompallier, nel 1842 vicario apostolico della Nuova Zelanda e dal 1848 vescovo della nuova diocesi di Auckland, acceso critico dei piani coloniali del governo britannico; o ancora come in Papua Nuova Guinea, dove due congregazioni di origine occidentale – i missionari del Sacro Cuore e i missionari del Verbo divino – si impegnarono a fondo per superare le restrizioni dei governatori coloniali, ostili alla Chiesa cattolica. Altre figure di spicco dei mo-

vimenti locali di indipendenza sono state legate al mondo cattolico: ad esempio, Jean-Marie Tjibaou, che da sacerdote divenne capo del movimento indipendentista della Caledonia; in Papua Nuova Guinea, John Momis, ex seminarista, divenne governatore di Bougainville in anni recenti, dopo aver dato un contributo rilevante alla stesura della nuova Costituzione negli anni Settanta del secolo appena trascorso.

Il periodo successivo al secondo conflitto mondiale, oltre all'indipendenza dei diversi paesi, vede la nascita di un rapporto conflittuale con gli ex paesi coloniali, soprattutto con la Francia, di cui mal si sopportano i numerosi test nucleari effettuati proprio nella Polinesia francese, in pieno Pacifico. I temi del rapporto con l'Occidente, dello sviluppo autonomo delle nazioni, del rispetto dell'ambiente e di uno sviluppo ecocompatibile, diventano così centrali nel dibattito politico e sociale. Allo stesso tempo, la rivendicazione di una via di sviluppo sociale autonomo e quella dei diritti di possesso sulla terra delle popolazioni aborigene danno il via anche alla nascita di movimenti religiosi autonomi dalle Chiese ufficiali e dalla Chiesa cattolica, con legami diretti o sotto l'influsso dei missionari protestanti provenienti dagli Usa. L'intreccio tra religione e politica appare particolarmente evidente a Palau, con il movimento Modekngei<sup>6</sup>; in Nuova Zelanda, a Papua, nelle isole Salomone o nelle Fiji, la religione metodista si allea con il nazionalismo per dare vita a uno Stato cristiano negli scorsi anni Ottanta. Proprio nelle Fiji, ancora negli ultimi cinque anni, l'influsso delle sette protestanti ha portato il governo a nominare alcuni esponenti di queste nel Senato, nonostante un ampio dibattito e autorevoli voci contrarie all'intreccio tra fede e politica, come nel caso delle denunce pubbliche di monsignor Petero Mataka, arcivescovo di Suva dal 1976.

Situazioni differenti si registrano altrove, come in Papua Nuova Guinea, secondo la vivace descrizione fatta da un missionario italiano:

<sup>6</sup> Ancora negli anni Sessanta del secolo appena trascorso si calcola avesse l'appoggio di un terzo della popolazione.

La Papua Nuova Guinea presenta oggi chiaramente la sovrapposizione di due modelli di civiltà entrambi portatori allo stesso tempo di elementi positivi e negativi. Della società tradizionale vengono chiaramente riconosciuti come positivi la solidarietà di gruppo, il rispetto dell'autorità e degli anziani, la sicurezza psicologica fornita dalla consapevolezza di camminare in un solco collaudato, la proprietà comune (clan) della terra [...]. Del moderno si apprezza la libertà di pensiero, il maggiore rispetto per la donna, la possibilità di conoscere e di essere istruiti, la fine di certe pratiche come l'infanticidio o l'antropofagia, la partecipazione, la fede cristiana. Pesano invece l'individualismo, lo spirito di concorrenza, il fatto che tutto dipenda dai soldi e che senza i soldi non si possa fare nulla e avere alcunché. I leader tradizionali soffrono la concorrenza delle moderne istituzioni statali e la superiorità culturale delle generazioni più giovani. Anche di altri elementi del passato si farebbe volentieri a meno, ma la pressione sociale rimane notevole. Il *bride price* (il prezzo della sposa, contributo esoso che il clan dello sposo deve pagare a quello della sposa) spinge oggi molti giovani alla semplice convivenza. In passato il *bride price* era già certamente poco gradito a chi aveva solo maschi da sistemare, ma era anche una garanzia di stabilità e riconoscimento sociale del matrimonio<sup>7</sup>.

### 3. In cerca di leader

Alla luce della realtà socio-politica dell'Oceania, quali caratteristiche presenta la missione della Chiesa, nell'immediato futuro? La risposta tiene conto dello sviluppo sociale ed economico, della forte presenza della componente cristiana protestante e cattolica, dei movimenti autonomisti e delle rivendicazioni delle popolazioni aborigene, tra cui il tema dell'ambiente, e infine il rispetto delle caratteristiche culturali del continente. In questa articolazione della problematica, è possibile individuare quattro poli o caratteristiche della missione della Chiesa: il sostegno alle forme democratiche di partecipazione, una testimonianza profetica, l'azione affinché

<sup>7</sup> G. Licini, *Dalla preistoria al chip*, in «Mondo e Missione», ottobre 2005.

nella società ci sia spazio per il trascendente, la promozione del Regno di Dio.

Vediamo cosa significa in maniera più dettagliata<sup>8</sup>.

Al primo posto, il tema del sostegno alle forme democratiche di partecipazione sottolinea che molto spesso le fasce sociali più povere della popolazione non hanno la possibilità di esprimere rivendicazioni. Nella misura in cui la Chiesa si dimostra indipendente dai governi e dai poteri economici, può sostenere le richieste di maggiore democrazia da parte delle popolazioni affidate alle sue cure pastorali, svolgendo un ruolo di coscienza critica, che aiuta a distinguere dove si annidano fenomeni di corruzione e autoritarismo, incrementando la partecipazione democratica. In linea, tra l'altro, con la visione culturale più tipica delle popolazioni dell'Oceania, che enfatizzano gli aspetti collettivi e comunitari, considerati preminenti rispetto alle rivendicazioni individuali.

La testimonianza profetica è in linea con il compito svolto nell'Ottocento e nel Novecento da molti e diversi esponenti ecclesiali. Su questa linea la Chiesa in Oceania dimostra di avere bisogno di leader e comunità che, senza dissociare la fede dalla politica, possano evidenziare i risvolti sociali e concreti dei valori proclamati dal Vangelo. Un esempio di testimonianza profetica è recentissimo: nell'aprile 2003 sette religiosi anglicani, tra loro fratelli, in missione nei territori del leader separatista Harold Keke, nelle isole Salomone, furono brutalmente torturati e uccisi. I funerali che seguirono furono una toccante cerimonia, che vide la partecipazione dell'intera comunità di Tabalia, e furono anche l'occasione per una significativa testimonianza di fede da parte dei familiari delle vittime. Ebbene, due giorni dopo, la comunità anglicana vide bussare alla sua porta ben 48 persone che chiedevano di entrare a far parte di quella chiesa<sup>9</sup>.

D'altro canto, le società dei diversi paesi sono letteral-

<sup>8</sup> Cfr. P. Gibbs, *Politics and Mission of the Church in Oceania*, in «East Asian Pastoral Review», 41/3, 2004.

<sup>9</sup> Tratto da «Anglican Communion News Service», 3667, 7 novembre 2003.

mente bombardate da influenze secolari e dal mito occidentale dello sviluppo consumista. Rileva Gibbs:

Lo sviluppo dei sistemi democratici e della libertà di espressione porta a vivere sempre di più in un clima di libertà. Presi uno per uno, questi ideali restano quello che sono, appunto degli ideali, a meno di farli dipendere da una più profonda radice di rispetto per l'umanità. E la radice non può essere soltanto una visione umanistica, bensì occorre riconoscere la dimensione trascendente della nostra umanità, radicata nel divino<sup>10</sup>.

Infine, occorre «promuovere il Regno di Dio». Ma, come ammette Gibbs, possono darsi diversi modi per raggiungere l'obiettivo o per illudersi di farlo. Ad esempio, nell'anno 2000, il presidente del parlamento di Papua Nuova Guinea, Bernard Narokobi, suscitò un'ampia polemica con la decisione di porre una croce in cima all'edificio pubblico, spiegando che quel simbolo rappresentava un segno di speranza per il futuro per tutti i cristiani e dando per scontato che l'intera popolazione fosse d'accordo. Diverso il segnale che manda invece suor Keiti Ann Kanongata, teologa, che vive e lavora nel piccolo regno di Tonga, al confine con il meridiano che segna il cambio di ora e di data. «Fare teologia qui nel Pacifico vuol dire essere attirati da una maniera alternativa di vivere nel mondo. È la strada di una responsabilità condivisa e collettiva, che si prende cura degli altri, un modo di vivere meglio conosciuto sotto l'espressione 'Regno di Dio'»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Gibbs, *Politics* cit.

<sup>11</sup> *Ibid.*

## Un'agenda per il futuro

Dopo avere illustrato le principali questioni che riguardano la vita e il ruolo della Chiesa, a partire dalla fine del Concilio Vaticano II e da questo innescate, possiamo individuare un'agenda di tematiche per orientarci nel dibattito ecclesiale e politico di questi anni.

### *1. Fase di passaggio*

La Chiesa si trova in una fase di delicato passaggio della sua storia. L'apparato istituzionale e di governo ha una propria visione del ruolo sociale e politico da svolgere nei rapporti con gli Stati e con la cultura nella sua accezione più ampia e più vasta, e del modo in cui gestire le problematiche interne alla Chiesa stessa. L'apparato è cresciuto dopo il Concilio, soprattutto negli ultimi trent'anni, con la ristrutturazione della curia romana, con l'aumento delle rappresentanze diplomatiche e con un maggior ruolo della Chiesa come istituzione in grado di interagire con gli Stati, attraverso incontri bilaterali, concordati, accordi internazionali, partecipazione a consessi intergovernativi. All'interno della vita politica italiana questa tendenza assume una concretezza particolare, che si sostanzia in interventi mirati, da parte della Conferenza episcopale e in qualche caso rinforzati dal papa, nel suo ruolo di vescovo di

Roma e di primate della Chiesa italiana, generando l'impressione che ci sia una più forte o maggiore «ingerenza» nella vita politica e sociale. D'altra parte, la dialettica dei rapporti con e tra le diverse Chiese locali non è riconducibile alla visione della Santa sede. Certamente coincide sulle grandi scelte e questioni di fondo: il rispetto per la vita, i diritti umani, l'educazione, la morale e la famiglia; può differire in maniera latente o palese su altri importanti aspetti. La dialettica sottintende il dibattito mai sopito sulla collegialità, su come questa si esercita nel rapporto tra locale e universale, con la percezione che le Chiese locali hanno di non essere prese sul serio o ascoltate dalla Santa sede in diverse occasioni. In Europa c'è almeno un indizio in questo senso, che riguarda il recente dibattito a proposito del riferimento alle radici cristiane da inserire nel preambolo della Costituzione europea, che, com'è noto, non è stato inserito; la Santa sede si è impegnata a fondo per ribadire la necessità di un riferimento esplicito e inequivocabile, senza riuscirci. Tra le conferenze episcopali, quella italiana si è schierata in primissima fila nell'appoggiare e rinforzare le argomentazioni papali. Diversamente è andata in Europa, al punto che la riunione di Roma di fine settembre 2005 del Consiglio delle conferenze episcopali – l'organismo di coordinamento dei presidenti dei vescovi di 34 paesi – ha giudicato in qualche modo controproducente continuare a occuparsi del tema, visto che il riferimento alle radici cristiane è comunque contenuto in diversi passaggi del documento sulla Costituzione<sup>1</sup>. L'esempio serve per rivelare come a livello locale, anche in Europa, possa non essere percepita la necessità di allinearsi pienamente alla posizione della Santa sede; se qualche conferenza episcopale (quella italiana, ad esempio) può farlo, non tutte le altre possono pronunciarsi altrettanto chiaramente. È possibile cogliere la distanza o la dialettica tra la posizione del «centro», ovvero della Santa sede, e la posizione della «periferia», quando mancano strumenti efficaci o permanenti di consultazione e coordinamento.

<sup>1</sup> Conversazione dell'autore con uno dei partecipanti ai lavori.

## 2. *Laicità*

La laicità rinvia al tema dell'identità della Chiesa, nel momento in cui deve trovare un nuovo equilibrio tra religione e politica. Il rapporto con lo Stato e con la legislazione, qualora ci siano norme non conformi alla visione cristiana – su temi importanti come aborto, divorzio, eutanasia, bioetica, diritto matrimoniale – si giustifica, in Occidente, con l'idea che il ruolo della Chiesa debba restare all'interno dello spazio ristretto della comunità dei credenti, lasciando che la religione sia un fatto privato. La Chiesa invece, intesa come Santa sede e come singole conferenze episcopali, non rinuncia a prendere posizione, a criticare leggi e tendenze, intervenendo nel dibattito pubblico e politico, ribadendo il proprio diritto a esprimersi e a fornire indicazioni vincolanti per i credenti. Il nodo di fondo è la diversa concezione della laicità. In prima approssimazione – spiega a questo proposito Silvio Ferrari, docente a Milano – si può dire che la laicità consiste nel rifiuto di identificare il sistema politico con una specifica concezione del mondo: il rifiuto cioè di una visione totalizzante della società, in cui le istituzioni pubbliche agiscano come braccio di una religione o di una ideologia. Questo rifiuto è in larga misura una acquisizione dovuta al cristianesimo, che ha introdotto nella storia – con ben maggiore nettezza dell'ebraismo e, soprattutto, dell'islam – la distinzione tra religione e politica. Da tale distinzione discende che la religione può ispirare le scelte politiche ma non ne costituisce la giustificazione diretta e immediata: anche le scelte più delicate (si pensi all'aborto o all'eutanasia) non possono essere motivate sul terreno politico semplicemente con l'affermazione «Dio lo vuole». È pienamente legittimo ritenere che aborto ed eutanasia violino la legge divina e quindi impegnarsi per evitarne la legalizzazione: ma nell'ambito della politica questo argomento, da solo, non può bastare. È necessario provare il buon fondamento delle proprie convinzioni e delle proprie scelte, adducendo argomenti che ne dimostrano la ragionevolezza. In questa prospettiva la laicità si configura come lo spazio di una «democrazia argomentativa» dove si realizza il confron-

to tra le diverse scelte politiche. Già da sola questa idea di laicità della politica basterebbe a identificare l'Europa rispetto ad altri continenti, civiltà, culture.

Il confronto tra le diverse scelte politiche in cui si sostanzia la laicità dello Stato è fondato su un presupposto: l'esistenza di principi di validità universale che possono essere riconosciuti e condivisi da tutti gli uomini «ragionevoli», capaci cioè di fare buon uso della propria ragione. Senza la convinzione che esista un bene e un male, un giusto e un ingiusto, questo confronto sarebbe una inutile perdita di tempo. Una società politica laica non è necessariamente relativistica: essa può ammettere che esistano valori universali capaci di accomunare persone di differente appartenenza culturale, religiosa, etnica, e che queste stesse persone siano in grado di identificare tali valori attraverso una ricerca e un confronto condotto secondo le regole della democrazia argomentativa di cui si è già fatto cenno<sup>2</sup>.

Anche questa è un'idea che il cristianesimo ha da tempo fatto propria: l'esistenza del diritto naturale – già affermata dal pensiero greco-romano – e la capacità che gli uomini possiedono di conoscerlo sta al centro della concezione tomistica della società. A partire da Grozio e Pufendorf questa idea subisce un processo di secolarizzazione, ma non viene distrutta: in altre parole, cade il riferimento a Dio come fondamento del diritto naturale, ma non viene meno l'idea che un diritto naturale esista e sia razionalmente definibile. La concezione, oggi tanto popolare, dei diritti fondamentali della persona umana poggia almeno implicitamente su questo presupposto. Prosegue Ferrari:

Di nuovo questo mi pare un elemento che contraddistingue l'Occidente e, in particolare, l'Europa. Non è un caso che la concezione dei diritti fondamentali della persona umana nasca in Occi-

<sup>2</sup> Silvio Ferrari è docente di diritto canonico e diritto ecclesiastico all'Università degli studi di Milano. La citazione e quella seguente sono tratte dalla sua relazione sul tema della laicità dello Stato alla Summer School of Religions in Europe, San Gimignano, agosto 2005.

dente e sia accettata con molte riserve in altre parti del mondo: l'idea di diritto naturale – l'idea cioè che esista un diritto che accomuna tutti gli esseri umani ancor prima del diritto che scaturisce dalla loro appartenenza religiosa, politica, nazionale – è molto debole nel pensiero musulmano ed è oggetto di critiche significative nella tradizione culturale ebraica. In assenza di un diritto naturale, il diritto di origine religiosa diviene immediatamente il punto di riferimento per la costruzione anche della società politica, nella quale chi non condivide la religione dominante resta frequentemente emarginato. Il disegno di uno Stato laico dove tutti – credenti, non credenti, fedeli di diverse religioni – possono convivere nasce in Europa perché l'eredità culturale greco-romana e cristiana ci ha consegnato l'idea di diritto naturale: ciò permette di identificare una piattaforma comune di diritti e di doveri a partire dalla quale persone di diverse appartenenze, tradizioni e convinzioni possono lavorare insieme in pace ed uguaglianza.

### *3. Democrazia*

La Chiesa chiede che le legislazioni siano in linea con i principi cristiani sui temi a suo avviso prioritari (famiglia, aborto, vita, bioetica...) e analizza in maniera critica, o si schiera apertamente contro le legislazioni che vanno in una direzione diversa. Limitandosi all'Italia, basti pensare ai referendum su divorzio e aborto o a quello sulla fecondazione assistita della primavera 2005, oppure alla battaglia continua che i gruppi «pro life» conducono negli Usa contro la legge sull'aborto. Il rapporto tra la Chiesa e lo Stato, tra la Chiesa e la democrazia, è spesso visto come conflittuale. È senza dubbio vero che c'è una tendenza – in Francia come altrove in Europa – a considerare la Chiesa come un'istituzione retrograda contro cui tentare una lotta ideologica. Tuttavia sul piano di fondo, secondo la Chiesa, se una legge è coerente con la sua dottrina, allora tale legge non solo è cattolica ma è anche democratica. Ciò vuol dire che dal punto di vista ideale le leggi coerenti con la morale naturale (non uccidere, non rubare, non dire il falso e così via) esprimono una coincidenza tra cattolicità e democrazia. Resta il problema della libertà e di impegnare a comportamenti «cattolici» anche coloro che cattolici non so-

no, e dunque la domanda è in quali termini debba porsi un corretto e dialettico rapporto tra Chiesa e Stato, quando quest'ultimo emani leggi a tutela dei diversi strati della popolazione e delle diverse opinioni che possono non coincidere con la visione cattolica. Anche perché non esiste più, in Occidente, la nozione di Stato confessionale e anche la revisione del Concordato in Italia ha decretato la fine del cattolicesimo come religione di Stato, aprendo la porta alle «intese» con le altre confessioni.

I risvolti concreti del problema risultano immediatamente percepibili. L'aborto, ad esempio, è permesso dalla legge, ma spetterà al singolo se farvi ricorso o meno, così come ogni decisione sul divorzio o su altri temi importanti. In altri termini, se ci fosse una legge che proibisse, ad esempio, il divorzio, essa sarebbe meno rispettosa del modo di vivere di quanto non lo sia la legge attuale, che lascia libero di divorziare chi vuole, mentre è altrettanto libero di non farlo chi la pensa diversamente.

In questi termini si ripropone la questione di fondo del rapporto dialettico tra Chiesa e Stato, della loro separazione pur nel dibattito e nella discussione, e sui compiti di uno Stato laico a tutela di tutti i cittadini e non solo di quanti costituiscono un sottogruppo particolare. Per la Chiesa resta il nodo di fondo del modo in cui concepire il suo rapporto con la democrazia ed esprimere il possibile e legittimo dissenso sulle scelte statali, quando si toccano temi che riguardano etica e morale. Il rapporto tra la Chiesa e lo Stato rinvia alla «questione democratica» all'interno della Chiesa stessa, in quanto struttura piramidale, con al vertice il papa e i vescovi. Il Concilio Vaticano II nulla tocca dell'organizzazione ecclesiale, ma indica la strada per aggiornare in senso più moderno la concezione stessa della Chiesa, la sua autoconsapevolezza. Per farlo usa il termine «popolo di Dio», con cui rinvia a una realtà più vasta, dinamica, in grado di valorizzare tutte le componenti ecclesiali e non più o non solo l'espressione gerarchica. L'interrogativo sulla democrazia nella Chiesa si pone allora tutte le volte che viene accentuato l'aspetto autoritario e dogmatico, e cade invece tutte le volte che si sottolineano e si realizzano il dialogo

e l'intesa convergente tra le diverse componenti, secondo la linea della «ecclesiologia di comunione»; se sviluppata più a fondo, essa consentirebbe una maggiore partecipazione di tutte le componenti ecclesiali e aprirebbe l'insieme della struttura a una maggiore dialettica interna, con effetti benefici o comunque positivi anche sull'atteggiamento da prendere nei confronti della società e delle sue scelte.

#### 4. «*Teocon*»

Dagli Stati Uniti, è arrivato in Europa il neologismo «teocon», che sposa la teologia con il conservatorismo sul piano politico, dando anzi a quest'ultimo una giustificazione addirittura trascendente. Sul piano politico e ideale, l'impostazione «teocon» è molto statunitense, corrisponde alla visione del cristianesimo *evangelical* di derivazione protestante, per cui vale l'interpretazione letterale o fondamentalista della Bibbia; in fondo la visione cristiana si identifica con l'azione di governo della Casa Bianca quando questa sia ispirata ai principi repubblicani. Il dibattito si è spostato anche in Europa, giustificando il conflitto in Iraq secondo i canoni dello «scontro delle civiltà». Un'idea che è distante in maniera abissale dall'impostazione e dalla visione del Concilio Vaticano II, i cui documenti propendono piuttosto per il dialogo; se non bastasse il Concilio, sarebbe sufficiente pensare agli atteggiamenti e ai gesti concreti di Giovanni Paolo II, a favore del dialogo e dell'incontro. Il dibattito «teocon», capace di attirare intellettuali e centri culturali sulle due sponde dell'Atlantico, ignora alcuni dei temi fondamentali per la vita della Chiesa oggi, identifica l'Occidente con la terra della giustizia e della libertà, non considera le culture e le specificità di cui sono portatrici.

#### 5. *Inculturazione*

Il Concilio Vaticano II ha affermato il diritto di ogni popolo alla cultura. Da qui sono iniziate le revisioni dell'approccio

avuto dai missionari – tranne alcune lodevoli eccezioni – che in Africa, in Asia e in Oceania, tra Settecento, Ottocento e prima metà del Novecento si sono battuti per trasformare in senso cristiano usi, costumi e abitudini delle popolazioni che venivano evangelizzate. Per non parlare dei 500 anni di presenza in America Latina, che hanno contribuito a evangelizzare in senso cristiano la cultura delle popolazioni indigene, protando alla scomparsa della loro cultura. Dalla revisione critica, che dal Concilio ha toccato i teologi, i missionari, gli episcopati, emerge l'idea che l'inculturazione sia un percorso, un vero e proprio procedere, da compiersi sotto un segno radicalmente diverso rispetto al passato. Infatti non può esservi critica della cultura senza una precedente identificazione con quella cultura, altrimenti la voce del Vangelo viene sperimentata come qualcosa di estraneo, senza relazione con la realtà. E si può ipotizzare che il fallimento nel raggiungere molti popoli asiatici sia da imputare alla scarsa capacità di identificazione, mentre i successi del passato, anche in Asia, dei gesuiti in Cina o in India, derivino dalla attitudine a inserirsi pienamente in una cultura riuscendo così a parlare dall'interno di quella stessa cultura<sup>3</sup>.

Il tema dell'inculturazione ha un corollario importante: come è possibile parlare oggi di cristianesimo nell'ambito dello stesso mondo cristiano occidentale? Abbiamo visto quanto sia difficile parlare in contesti geografici e culturali differenti, come l'Asia o l'Africa o l'Oceania, ma sappiamo anche che per la Chiesa risulta difficile parlare persino all'interno delle società occidentali su temi come l'etica di governo della Chiesa stessa, basata su una concezione verticistica del potere; inoltre nelle culture democratiche occidentali il senso civico e l'idea di democrazia non si conciliano con il mettere sotto silenzio le difficoltà nei rapporti con i fedeli. Una cultura del dialogo è maggiormente presente all'interno delle congregazioni e degli ordini religiosi, laddove si rileva,

<sup>3</sup> È la tesi sostenuta dal teologo Robert Schreiter, docente alla Catholic Theological Union di Chicago. Cfr. R. Schreiter, *Inculturazione della fede o identificazione con le culture?*, in «Concilium», 1/1994, pp. 32-43.

ad esempio, che il capitolo generale – composto dai rappresentanti eletti dalle diverse province dell'ordine – nelle sue decisioni ha un'autorità più forte rispetto a quella del superiore generale, che deve seguire i dettami del capitolo stesso. A livello locale, però, la struttura di dialogo dipende dall'atteggiamento del responsabile della comunità e poi da quello del responsabile della provincia religiosa: il singolo religioso di fatto non può appellarsi quando si trova davanti un superiore che presenta atteggiamenti coercitivi o impositivi. Le pratiche di governo della cultura ecclesiastica devono quindi ancora percorrere un lungo cammino sulla strada di una maggiore democratizzazione.

## 6. *Democrazia e primato*

L'ecclesiologia di comunione implica che tutte le componenti del vasto universo ecclesiale possono comporre un mosaico articolato, dove le differenze servono per meglio raggiungere l'obiettivo dell'evangelizzazione. Nei fatti, anche se il principio può essere largamente disatteso, con la tendenza, soprattutto dei movimenti e delle associazioni, a muoversi per conto proprio, vale l'idea che parrocchie, diocesi, associazioni, movimenti, congregazioni religiose concorrono al medesimo scopo. I laici cristiani diventano il perno dell'opera di evangelizzazione, a partire dalle parrocchie per riversarsi nella società, nei luoghi in cui si vive e si lavora. Per farlo, in concreto, nascono i movimenti, ognuno con una propria caratteristica, per rivolgersi agli ambiti educativi, formativi, socio-assistenziali, parlando ai settori più poveri della popolazione come alle élites intellettuali ed economiche<sup>4</sup>. Tuttavia il movimento generale di fondo, dalla riforma liturgica alla ecclesiologia di comunione, indirizza la Chiesa verso un cammino di maggiore democratizzazione,

<sup>4</sup> Il Pontificio consiglio per i laici ha riconosciuto 123 associazioni di fedeli in tutto il mondo, che vanno dall'impostazione spirituale all'apostolato attivo; cfr. cap. 1, parr. 7-7.2.

ancora incompiuto, certamente incompleto, capace di segnare una strada. È necessario considerare che dal Concilio sono trascorsi 40 anni, lo spazio di poco più di una generazione, non ancora pienamente sufficiente per valutare in maniera definitiva le trasformazioni; la piramide gerarchica, pure evidentemente mantenuta dal Concilio, è invece in atto da 2000 anni e la sua attenuazione nelle forme indicate ha evidentemente bisogno di diversi decenni per mostrare qualche effetto. L'ecclesiologia di comunione ha un fondamento teologico le cui conseguenze vanno ancora esplorate, nell'idea della «trinità», formulazione stabilita dal Concilio di Nicea del 325, secondo cui le persone divine sono costituite dalla loro relazione di origine: il Padre dalla relazione con il Figlio; il Figlio dal rapporto con il Padre; lo Spirito Santo dal rapporto reciproco di amore di Padre e Figlio. Nella Trinità si compone e si articola il rapporto di unità e di pluralità, con effetti ancora da esplorare nel concreto della vita ecclesiale, dove diversi gruppi e situazioni sono resi possibili solo se il rapporto dialettico muove verso l'unità, generando un dinamismo ecclesiale che può manifestarsi anche nell'assetto storico della Chiesa.

Democrazia, in termini laici e moderni, collegialità ed ecclesiologia di comunione in termini ecclesiali: temi che portano a ridiscutere la questione del primato, cioè il ruolo del papa: nella Chiesa cattolica egli esercita una funzione giuridica e decisionale che di fatto limita l'espressione della collegialità. La questione del primato, della sua concezione, della sua possibile riforma, è uno dei nodi centrali sia nei rapporti ecumenici, sia nell'esercizio del potere all'interno della Chiesa cattolica. Una riforma del primato è inevitabile: anche se finora è mancata, pure sono arrivati segnali inequivocabili della necessità di porvi mano, come l'affermazione di Giovanni Paolo II nella enciclica *Ut Unum Sint*:

sono convinto di avere una responsabilità particolare, soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che, non rinunciando in

nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova<sup>5</sup>.

Come ha rilevato il teologo Klaus Schatz<sup>6</sup>, c'è un legame poco sviluppato tra il tema del primato e l'esercizio effettivo del potere, ponendo il problema dei correttivi da adottare quando si verifica un abuso di potere. Problematica poco analizzata e affrontata, mentre se lo fosse legherebbe insieme primato, collegialità, democratizzazione della Chiesa e nella Chiesa. In proposito, Schatz nota che esistono riferimenti storici da studiare e di indubbio interesse. Ad esempio, il Concilio di Costanza (1414-1418), di fronte alla situazione concreta della coesistenza di tre papi, con il decreto *Haec Sancta* del 6 aprile 1415 decretò la superiorità del Concilio stesso su di loro, ponendo fine allo scisma. Negli anni Sessanta del secolo scorso un vivace dibattito tra teologi e storici è giunto alla conclusione che il decreto non ha inteso fornire una definizione dogmatica, né è mai stato inteso come tale. Allo stesso tempo non lo si può neppure liquidare come un documento qualsiasi. Dunque – secondo Schatz – «resta un modello per le situazioni estreme di un radicale venir meno del papato».

Con queste tesi si comprende la ricaduta immediata sul modo di considerare il papato, dunque il primato, toccando così da vicino la questione dei rapporti ecumenici. Osserva John P. Meier:

Una teologia del papato storicamente fondata dovrebbe inoltre chiarire che all'inizio della cristianità la funzione di guida è stata considerata come inerente alla Chiesa romana in quanto tale, non al singolo suo capo. Solo in un tempo successivo questa funzione di guida venne incorporata nell'unico vescovo affermatosi rispetto al

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, *Ut Unum Sint*, par. 95, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II/1995*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1996, vol. I, pp. 1560.

<sup>6</sup> K. Schatz, *Primato, ministero di comunione*, in «Il Regno», 1997/8, pp. 241 sgg.

collegio dei presbiteri-vescovi e tale pertanto da presiedere alla Chiesa romana<sup>7</sup>.

In termini attuali, si potrebbe dire che Benedetto XVI non è vescovo di Roma perché è il papa, ma che è il papa perché è il vescovo di Roma, incorporando in questo ruolo la funzione di guida della Chiesa romana. Meier definisce, inoltre, un «errore storico» quello compiuto da papa Vittore I alla fine del II secolo, quando, nella controversia con le Chiese dell'Asia Minore, rivendicò per sé l'autorità di cambiare la data della loro celebrazione della Pasqua per farla coincidere con quella osservata a Roma. Dunque

l'errore di Vittore I è stato quello di identificare l'unità con l'uniformità: è una tentazione che continua a sussistere per ogni Papa. Da un lato è necessario che la singola Chiesa locale concordi con la Chiesa di Roma su quanto è essenziale alla fede; dall'altro, a condizione che non venga messa in questione la fede, Roma non dovrebbe imporre i propri usi, la propria prassi e le proprie prospettive teologiche alle chiese locali<sup>8</sup>.

C'è da dire ancora che le considerazioni qui svolte, non riguardano le posizioni di una minoranza dissenziente o eccessivamente progressista all'interno della Chiesa cattolica. Si tratta di posizioni fondate teologicamente su analisi dei testi della Chiesa dei primi secoli, dalle lettere di Pietro e Paolo presenti nel Nuovo Testamento, agli scritti dei Padri della Chiesa come sant'Ireneo. Inoltre, nel dicembre del 1998 la stessa Congregazione per la dottrina della fede, guidata dall'allora cardinale Joseph Ratzinger, ha pubblicato un documento, intitolato *Considerazioni sul primato di Pietro*<sup>9</sup>, in cui si rileva che i papi dovrebbero esercitare la propria autorità «con particolare attenzione al mistero della Chiesa come *cor-*

<sup>7</sup> J.P. Meier, *Pietro, alle origini di un primato*, in «Il Regno», 2004/14, pp. 496 sgg.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Sacra congregazione per la dottrina della fede, *Considerazioni sul primato di Pietro*, in «Il Regno Documenti», 1998/21, pp. 664 sgg.

*pus ecclesiarum*» cioè riconoscendo la struttura comunitaria e collegiale. Si afferma poi che «ascoltare la voce delle Chiese è un contrassegno del ministero dell'unità, una conseguenza anche dell'unità del corpo episcopale e del *sensus fidei* dell'intero popolo di Dio»<sup>10</sup>, osservazione che suona diversa rispetto al centralismo. Di seguito ancora si trova un'affermazione che suona così:

il discernimento circa la congruenza tra la natura del ministero petrino e le eventuali modalità del suo esercizio è un discernimento da compiersi *in ecclesia*, ossia sotto l'assistenza dello Spirito Santo e in dialogo fraterno del Romano pontefice con gli altri vescovi, secondo le esigenze concrete della Chiesa<sup>11</sup>.

Un'affermazione attenuata dalla successiva, secondo cui

è chiaro che solo il Papa (o il Papa con il Concilio ecumenico) ha, come Successore di Pietro, l'autorità e la competenza per dire l'ultima parola sulle modalità di esercizio del proprio ministero pastorale nella Chiesa universale<sup>12</sup>.

Nota il teologo tedesco Hermann Pottmeyer:

L'argomento più forte contro un papato accentratore ed autoritario non fa appello alla democrazia, ai diritti umani o alle esigenze liberali, ma alla promessa della nuova creazione di Dio fatta da Gesù<sup>13</sup>.

Dunque, una volta di più, è possibile notare che i temi primato, collegialità, democrazia, forme di esercizio del potere, risultano strettamente connessi tra loro; e si rileva anche che rispetto alla forma attuale di esercizio, esistono le analisi teo-

<sup>10</sup> Ivi, par. 10.

<sup>11</sup> Ivi, parr. 12 e 13.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> H. Pottmeyer, *Primacy in Communion*, in «America», 182, 20, 3 giugno 2000. Da notare che Pottmeyer ha svolto la relazione di apertura al convegno sul significato del Concilio Vaticano II che si è svolta durante il Giubileo dell'Anno Duemila.

logiche per mettere in atto forme diverse. Farlo è una questione di volontà concreta e di scelta di fondo da compiere, in linea con le affermazioni di principio diverse volte pronunciate e rimaste per il momento prive di attuazione.

## *7. Fondamentalismo e islam*

Una sfida che la Chiesa cattolica deve affrontare nei rapporti con la sua stessa realtà si chiama «fondamentalismo», cioè l'idea che il contenuto di verità racchiuso nella Rivelazione non vada riproposto e riattualizzato ma conservato nella sua immutabilità. Il fondamentalismo esige sottomissione, non la comprensione intellettuale, e mentre da una parte si vede assai bene che cosa significa il fondamentalismo nel mondo islamico – quando proclama di voler islamizzare tutto il pianeta o sterminare gli infedeli – dall'altra il mondo cattolico è indubbiamente poco avvezzo a considerare il fondamentalismo come un rischio esistente al suo stesso interno.

Il nemico del fondamentalismo si chiama pluralismo, l'idea emersa nell'Europa dell'epoca dell'Illuminismo, secondo cui diritti inalienabili dell'uomo sono la libertà individuale di fede, di coscienza, di religione, su cui si costruisce la democrazia. Il teologo protestante tedesco Jurgen Moltmann ha svolto una critica piuttosto radicale del fondamentalismo, allargandone lo spazio di azione per comprendervi tutte quelle visioni teologiche – anche nel mondo cattolico – il cui obiettivo è di cambiare il mondo avanzando in qualche modo la pretesa che la bontà delle analisi debba venire riconosciuta.

Se i fondamentalisti si battono perché venga reintrodotta la preghiera nelle scuole e sia penalizzato l'aborto, i teologi della liberazione si schierano per il superamento dello sfruttamento e l'eliminazione della morte prematura per fame dei poveri. Se i fondamentalisti carismatici si mostrano soprattutto interessati alla guarigione miracolosa dei malati, i teologi politici si interessano della liberazione degli oppressi dalla violenza. Comune è la volontà di impegnarsi attivamente e politicamente secondo le motivazioni di fede, insieme

al bisogno di una conoscenza effettiva delle componenti materiali e della rilevanza che la salvezza assume per il mondo in cui viviamo. Anche nel caso in cui questi due schieramenti dovessero entrare in conflitto, presenterebbero pur sempre notevoli parallelismi. Così nell'ala degli evangelici di sinistra e dei pentecostali socialmente impegnati rileviamo già tutta una serie di nuove alleanze che si stabiliscono con i teologi della liberazione ed i teologi politici: in America Latina fra i movimenti popolari ed in Europa nel movimento pacifista. Ciò che li unisce, appunto, è l'opposizione alle contraddizioni del mondo moderno<sup>14</sup>.

La conclusione di Moltmann ci porta direttamente nel cuore del rapporto più controverso e scottante: quello con l'islam. «Noi siamo costretti a convivere con il fondamentalismo contro di noi, di fianco a noi e in noi stessi. E quello di aprire i fondamentalisti al futuro di Dio e del mondo resta un compito insieme teologico ed ecclesiale»<sup>15</sup>.

Il teologo statunitense Robert Schreiter<sup>16</sup> ha messo a punto un'analisi precisa del fondamentalismo:

Si tratta di un fenomeno moderno, anzi lo possiamo interpretare come una risposta alla modernità, è una risposta che mette in primo piano le caratteristiche esteriori dell'identità: la barba per gli uomini nell'Afghanistan o il *burka* per le donne. Sono elementi che niente hanno a che vedere con i cinque pilastri che regolano la vita di ogni fedele islamico. Dunque il fondamentalismo usa la religione per resistere alla modernità, come accade in India, nelle Filippine, in Indonesia, paesi questi ultimi dove ci si oppone allo spostamento della popolazione in altre aree. Il problema è come la religione viene usata, come un modo per dividere la popolazione, per fomentare la violenza.

<sup>14</sup> J. Moltmann, *Fondamentalismo e modernità*, in «Concilium», 1992/3, pp. 149-159.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> R. Schreiter appartiene alla congregazione dei Missionari del Preziosissimo sangue, è docente alla Catholic Theological Union di Chicago; uno dei temi di cui si è occupato riguarda il ruolo della violenza tra le religioni e all'interno della Chiesa. Le citazioni che seguono sono tratte da una conversazione con l'autore svoltasi a Roma nel 2003.

Nell'avanzare della povertà e del divario tra Nord e Sud, certamente l'Occidente ha un ruolo preminente e il fondamentalismo qui attecchisce.

La maggioranza della popolazione del mondo è povera e certamente la globalizzazione ha accentuato il divario. La povertà è senz'altro «il» problema più grande di oggi. Il fondamentalismo offre una base per sperare, per reagire a quanto accade. Del resto, se ci pensiamo, Bin Laden e i dirottatori dell'11 settembre hanno studiato nei paesi occidentali, si tratta di persone istruite. L'attivismo è forte tra la gente che ha una base culturale: da questo gruppo viene generata la violenza, mentre i poveri cercano piuttosto di sopravvivere. Ed è vero: l'Occidente ha una responsabilità morale.

Una situazione, conferma Schreiter, che sfida la teologia.

Le sfide a mio avviso sono tre. Prima di tutto il pluralismo religioso, presente come mai in passato, e dunque emerge sempre di più il ruolo della religione nel promuovere coesione e armonia tra i popoli. Dal punto di vista teologico c'è lo sviluppo dell'idea della Trinità: una pluralità che ci unisce. In secondo luogo, siamo di fronte a una situazione di divario e di coesistenza tra società moderne e società premoderne. Prendiamo ad esempio la presenza dell'islam, con gli immigrati, nei paesi occidentali, quindi la coesistenza di mentalità assai diverse. Dobbiamo comprendere che cosa significa la religione per loro. Ci troviamo con generazioni di giovani che studiano e che si troveranno nei prossimi anni ad assumere posizioni di rilievo nella società, ma allo stesso tempo le loro radici familiari sono premoderne. Dobbiamo chiederci in che modo la religione li influenza e come parla loro. Il terzo aspetto riguarda il rapporto tra religione e violenza. Del resto, se pensiamo alla storia cristiana, vediamo che Gesù è morto come un criminale e questa violenza è all'origine della nostra religione. Da questa tradizione deve nascere la pace.

## 8. *Povertà, economia, morale*

Il gesuita Paul Valadier, uno dei più raffinati teologi e analisti della cultura contemporanea, per otto anni direttore del-

la rivista «Etudes», esprimeva così la sua visione del futuro ecclesiale.

Se la società di domani offre un terreno particolarmente favorevole alla testimonianza cristiana, nulla dice che il cristianesimo, in particolare nella sua versione cattolica, trovi le vie della sua risurrezione. Per riuscirci, occorrerà un immenso lavoro di trasformazione di mentalità, un notevole sforzo intellettuale perché la teologia non resti paralizzata in una concettualizzazione d'altri tempi o bloccata dall'angoscia di riprodurre strettamente l'insegnamento della gerarchia; più di tutto sarebbe necessaria una simpatia tutta evangelica per l'uomo oggi quale egli è, nei suoi cedimenti come nelle sue grandezze, considerato con lo sguardo amorevole di Dio<sup>17</sup>.

A volte può sembrare che la Chiesa si mostri insensibile alle difficoltà concrete degli uomini e delle donne. Quali sono questi problemi? O almeno, quali sono quelli che maggiormente saranno in grado di indicare il livello di comprensione e di compassione della Chiesa nei confronti del mondo?

Tirando le somme, possiamo pensare prima di tutto alla grande questione della povertà e del sottosviluppo. Ma scotano anche i temi della formazione dei sacerdoti, della morale matrimoniale, dell'impegno per una trasparenza ecclesiale; in una parola: per una applicazione del Concilio Vaticano II.

### 8.1. *Alternative in economia*

Sul piano della dottrina sociale, al centro dell'attenzione c'è oggi il rapporto con l'economia e la finanza; la possibilità di un'alternativa alla globalizzazione in grado di consentire profitto, sviluppo sociale, visione cattolica ispirata al concetto del bene comune. Una via alternativa è stata definita da due economisti: Stefano Zamagni, docente all'Università di Bologna, tra i più esperti in Italia nel campo del no-profit, e Luigino Bruni, docente all'Università Bicocca di Milano, legato al movimento dei Focolari, che sperimentano in diversi paesi del

<sup>17</sup> P. Valadier, *Possibilità del messaggio cristiano nel mondo di domani*, in «Concilium», 1992/6, pp. 149-159.

mondo la possibilità di realizzare una «economia di comunione» con cooperative sociali che reinvestono i profitti e aiutano concretamente le persone<sup>18</sup>. Un'economia ordinata, secondo i due autori, ha bisogno per svilupparsi armonicamente di tre principi in dialogo tra loro: lo scambio di equivalenti (il contratto), la redistribuzione della ricchezza e il dono come reciprocità. Lo scambio di equivalenti permette di garantire un uso efficiente delle risorse, evitando gli sprechi. Ma non basta: un sistema economico, oltre che essere efficiente nella produzione di ricchezza, deve trovare il modo di ridistribuirla tra quanti hanno contribuito a generarla. Qui entra in gioco il principio dell'equità. Non è moralismo: lo stesso sistema di mercato non regge a lungo se quote significative dei suoi membri non possono accedervi. La reciprocità da un lato consolida il legame sociale, basato sulla fiducia (di cui anche i mercati non possono fare a meno); dall'altro assicura la libertà in senso positivo, intesa non come assenza di costrizioni o vincoli ma come libertà di autorealizzarsi. Una società che riuscisse a fare stare assieme efficienza ed equità non sarebbe ancora una buona società, se mancasse l'elemento della reciprocità, che mette in atto lo spirito di fraternità. Si prenda il modello del Welfare State, così come realizzato in Occidente: secondo i due economisti, il mercato produce ricchezza in modo efficiente e lo Stato ridistribuisce secondo equità ciò che è stato prodotto. In un modello del genere il terzo settore è, appunto, terzo, alle dirette dipendenze dello Stato, perché è marginalizzato il principio di reciprocità. Al massimo il correttivo è individuato nel fatto che i cosiddetti ricchi fanno filantropia ai poveri, servendosi della società civile e delle sue organizzazioni. Per coloro che vedono la soluzione nell'estensione dei mercati e della logica dell'efficienza, il sociale è nettamente distinto dal dinamismo del mercato. Al mercato è richiesta l'efficienza, la creazione di ricchezza; la solidarietà, invece, inizia laddove finisce il mercato, fornendo criteri dell'azione politica per la suddivisione del benessere. La visione del rapporto mercato-società sta alla base di quella che si chiama «econo-

<sup>18</sup> Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile*, Il Mulino, Bologna 2004.

mia civile» e guarda all'esperienza della socialità umana e della reciprocità all'interno di una normale vita economica. Non a lato, né prima, né dopo. I principi diversi dal profitto e dallo scambio strumentale possono trovare posto dentro l'attività economica: questo è l'assunto-guida da cui ripartire per disegnare scenari nuovi.

## 8.2. *La morale (matrimoniale)*

Un terzo snodo riguarda l'insieme della morale, soprattutto matrimoniale, che si può scomporre in diverse problematiche, tutte di eguale importanza.

A livello generale, ci si può chiedere quanto il lavoro del teologo moralista debba limitarsi a spiegare norme che non possono cambiare e quanto possa o debba lavorare per vedere in maniera flessibile e dinamica quelle stesse norme, reinterpretandole alla luce delle diverse situazioni. Rispondendo a una domanda proprio sulle caratteristiche che deve avere il teologo morale, nella sua riflessione, quando si trovi a confronto con situazioni difficili e di frontiera, e con persone che vivono drammi umani ed esistenziali, il teologo moralista Marciano Vidal sottolinea che

sarà particolarmente attento alle questioni morali connesse a situazioni di emarginazione e di oppressione; il suo discorso, senza perdere le garanzie di credibilità epistemologica, punterà a proposte di carattere pastorale; i suoi orientamenti, nel rispetto della normativa ufficiale, propenderanno a considerare la persona nella sua situazione concreta, soprattutto quando essa soffre a causa delle conseguenze dell'ingiustizia sociale o dell'appartenenza ecclesiale<sup>19</sup>.

E nota ancora:

oggi la condizione umana è – o perlomeno interpreta se stessa – come «una condizione più fragile». Segnali d'immaturità, di debolezza, di malattia sono percepiti in vasti settori della popolazione. Anche questa situazione interpella il teologo moralista. Non si può pen-

<sup>19</sup> M. Vidal in una conversazione con l'autore, 2003.

sare e proporre la morale, in particolare la morale cristiana, senza tenere conto della fragilità umana. Del resto, i moralisti classici si sono sempre dimostrati sensibili rispetto a questo dato, soprattutto nei trattati riguardanti la responsabilità, la coscienza e il peccato<sup>20</sup>.

Un primo livello di applicazione di queste idee riguarda l'atteggiamento verso la diffusione dell'Aids e la credibilità di una posizione che vede nell'uso del preservativo un male e pone invece come risposta e rimedio l'uso della castità, anche all'interno del matrimonio. La diffusione dell'Aids, in Africa, ha le caratteristiche di un flagello dalle proporzioni bibliche e la risposta ufficiale della morale cattolica è rimasta immutabile nonostante sollecitazioni di diverso segno e nonostante si sappia che la posizione della enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI, che proibisce la contraccezione, sia venuta per mera decisione papale, dopo una consultazione tra teologi di alto livello che avevano sottolineato la legittimità di posizioni diverse.

Il secondo aspetto problematico della morale tocca matrimonio e divorzio, con l'importante corollario – oggi molto sentito come problema ecclesiale – dell'inammissibilità alla comunione per i divorziati credenti, anche quando la causa o la colpa del divorzio debba attribuirsi in maniera evidente all'altro coniuge. Come spiega il teologo Giordano Muraro, il divorziato, più ancora il divorziato risposato, «ha fatto una scelta che lo mette oggettivamente in disaccordo con Dio, perché non vive l'amore come Dio ha insegnato, cioè in modo fedele e indissolubile»<sup>21</sup> e nel seguito dell'argomentazione osserva che il vero problema è se e quanto due persone che si sposano in chiesa siano consapevoli del «sacramento» che stanno celebrando e delle conseguenze che questo implica nel senso della responsabilità reciproca e del significato del gesto per la Chiesa.

<sup>20</sup> *Rinnovamento della morale*, intervista a M. Vidal, in «Il Regno», 2003/18, pp. 629 sgg.

<sup>21</sup> Cfr. *Perché ai divorziati si nega la comunione?*, in «Famiglia Cristiana», 29/2005, p. 133.

Un approccio diverso è tuttavia possibile, anzi già esiste, e si fonda su uno studio attento della prassi che esisteva all'interno della Chiesa dei primi secoli, con importanti testimonianze dei Padri della Chiesa<sup>22</sup>. Pur sottolineando l'indissolubilità del matrimonio, il valore e l'importanza del sacramento, il fatto che non si intenda assolutamente sminuirne la portata, un dettagliato studio del teologo Giovanni Cereti riporta come esempio di una prassi diversa quanto accadeva nella Chiesa latina e d'Oriente dei primi secoli. Entrambe avevano impostato un percorso di penitenze e di riconciliazione, quindi di riammissione alla comunione, per i divorziati risposati, più rigido nella Chiesa latina, più tollerante a Oriente.

Gli «adulteri», e cioè coloro che dopo aver lasciato il proprio coniuge entravano in una seconda unione, o che comunque si sposavano con una persona divorziata, nella chiesa antica erano esclusi dalla comunione e sottoposti alla penitenza, ma dopo un certo periodo di penitenza sembra che venissero assolti, pur restando con il nuovo coniuge, come attesta il can. 8 di Nicea. La Chiesa d'Oriente non imponeva particolari pene accessorie, dopo la riconciliazione, mentre la Chiesa d'Occidente imponeva severe conseguenze (per esempio l'astensione dall'esercizio della vita coniugale), che di fatto svuotavano in larga misura il senso dell'assoluzione. Ispirandosi alla prassi della Chiesa antica, conservata ancora oggi in Oriente, la Chiesa potrebbe forse assolvere dal peccato di «adulterio» di avere lasciato il proprio coniuge per entrare in una nuova unione. Tuttavia essa potrebbe, come nella antica Chiesa d'Occidente, prevedere delle «pene temporali», delle conseguenze, legate a questa assoluzione: per esempio quella di astenersi per un certo tempo dalla vita coniugale nella nuova unione. L'«indulgenza» in questo caso potrebbe essere quella di concedere di vivere pienamente la nuova unione, una volta che si è dimostrata sincera buona volontà per l'avvenire, adempimento di tutti i doveri legati al primo matrimonio, impegno di fedeltà al nuovo coniuge e così via.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Con questo termine si designano alcuni scrittori e teologi, a partire dalla metà del IV secolo e fino all'VIII, le cui opinioni autorevoli hanno fatto testo in materia di fede.

<sup>23</sup> G. Cereti, *Il significato delle indulgenze*, in «Rivista di pastorale liturgica», 35 (1997/6), pp. 16-22.

Lo studio, sebbene poco preso in considerazione, per ammissione dello stesso autore, evidenzia come la legge attuale possa venire rivista alla luce di una prassi legittimamente fondata. In ogni caso, pone la domanda sul significato delle leggi canoniche, sul loro valore storico, sul legame tra la legge canonica attuale e la tradizione, qualora ci fosse un'evidente differenza tra le due, nel senso di quella che padre Valadier definiva «simpatia tutta evangelica per l'uomo di oggi». Una cauta apertura, del resto, è stata espressa dal cardinale Walter Kasper, che ha indicato così la presenza di una prassi diversa sia in Oriente sia nei primi secoli del cristianesimo.

Esistono casi complessi dal punto di vista pastorale: ad esempio, quando il primo matrimonio, per quanto valido, è stato contratto in maniera superficiale e, alla fine, fallisce, mentre il secondo viene vissuto in modo coscientemente cristiano e risulta felice e armonioso. Alcuni padri della Chiesa greci, in tali situazioni, bensì impossibili in sé, hanno raccomandato di usare indulgenza. L'allora professore Joseph Ratzinger nel 1972 ha interpretato tali affermazioni in modo esemplare. Il Concilio di Trento si è attenuto alla più rigida tradizione latina, senza tuttavia rigettare del tutto la più mite risposta della Chiesa greco-ortodossa. Gli esperti non sono d'accordo sulle conseguenze che devono essere tratte da questi e da altri punti di vista. È certo che non ci si può allontanare arbitrariamente dalla disciplina ecclesiale, ma essi rendono possibile una seria riflessione teologica. Questa riflessione non ha nulla a che vedere con i titoli ad effetto dei giornali, che creano soltanto confusione e suscitano false aspettative che poi sfociano in delusione. Precisamente nella situazione in cui ci troviamo, la Chiesa non renderebbe un servizio a nessuno se si allontanasse dal chiaro insegnamento di Gesù<sup>24</sup>.

## 9. *Nuovo vocabolario ecclesiale*

Dopo la fine dei lavori, Paolo VI descrisse il Concilio ricorrendo a un'immagine: «il Concilio è come una sorgente, dal-

<sup>24</sup> W. Kasper, *Divorziati-risposati: basta titoli ad effetto*, in «Avvenire», 25 novembre 2005, p. 19.

la quale scaturisce un fiume; la sorgente può essere lontana, la corrente del fiume ci segue»<sup>25</sup>. Dopo 40 anni, non si sono avverate le aspettative delle due tendenze conciliari: non si è avverata la paura dei tradizionalisti che agitavano lo spettro di un venir meno della Chiesa; neppure la speranza e il sogno dei progressisti di avere una Chiesa schierata a fianco degli emarginati e degli esclusi, completamente povera e profetica. Dal Concilio sono scaturiti tre grandi temi o filoni di ricerca, ancora aperti, in parte da scoprire e valorizzare, comunque di grande importanza per le scelte che la Chiesa può fare a livello centrale e per le ricadute a livello locale.

### 9.1. *Ecclesiologia di comunione per dire uguaglianza*

L'idea della ecclesiologia di comunione risponde alla domanda: che cos'è la Chiesa? Con il Concilio di Trento si insisteva sull'idea che fosse una «società perfetta», modellata sulla cultura degli Stati assolutisti europei, illuminata e resa sacra dalla legittimazione divina. Il Concilio sposta decisamente il baricentro: di fronte alla Riforma protestante che dava il primato alla coscienza – la Chiesa è dentro ognuno, da qui l'inutilità delle strutture – il Concilio mette al centro l'idea che l'istituzione ecclesiastica sia legata al rapporto degli uomini tra di loro. Il rapporto stesso poi è basato sull'idea della comunione, della progressiva partecipazione o unione con Cristo: «la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»<sup>26</sup>. L'idea centrale, cui si ispirano tutti i documenti conciliari, è nel passaggio dalla Chiesa come «società perfetta» all'idea di «popolo di Dio», cui «in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini, dalla grazia di Dio chiamati alla salvezza»<sup>27</sup>. Le conseguenze toccano in profondità tutta la prassi, i rapporti a tutti i livelli, dalla par-

<sup>25</sup> Paolo VI, discorso all'Udienza generale del 12 gennaio 1966.

<sup>26</sup> Paolo VI, *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica, 21 novembre 1964, par. 1.

<sup>27</sup> Ivi, par. 13.

rocchia alla diocesi; riguardano i meccanismi di formazione del clero. Viene tagliata alla radice, almeno a livello teorico, la distinzione tra credenti più qualificati, cioè i sacerdoti abilitati a decidere, e credenti di secondo livello, coloro che sacerdoti non sono, dunque i laici, con a metà strada quel corpo intermedio costituito dalle suore. Il documento *Gaudium et Spes* non usa mezzi termini per definire una vera e propria rivoluzione concettuale.

Nessuna ineguaglianza, quindi, in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla razza o nazione, alla condizione sociale o al sesso [...]. Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo<sup>28</sup>.

L'ecclesiologia di comunione presenta la gerarchia come un ruolo di servizio e testimonianza. È il motivo per cui il papa e i vescovi, parlando del proprio compito, dal Concilio in avanti, mettono al primo posto l'idea che la loro funzione non si riassume nell'esercitare un potere senza appello, ma nell'insegnare prima di comandare. Nel tentativo di dare un seguito concreto all'esperienza di collegialità sperimentata con il Concilio, sempre sulla spinta della grande assemblea, Paolo VI decretò la nascita di una specifica istituzione, chiamata «sinodo dei vescovi», in pratica una riunione periodica per discutere una tematica o una problematica specifica, tra il papa e la curia romana da un lato e i rappresentanti dell'episcopato di tutto il mondo dall'altro. Anche se finora è stato considerato e applicato in maniera parziale, come un organismo di consultazione, di rappresentanza dei diversi episcopati, senza alcun potere decisionale o più stringente, secondo regole e norme di funzionamento determinate dagli stessi uffici della curia romana. È possibile tuttavia che la «sinodalità» venga maggiormente realizzata, nel senso di un più deciso

<sup>28</sup> Paolo VI, *Gaudium et Spes*, Costituzione pastorale, 7 dicembre 1965, par. 13.

coinvolgimento nelle effettive questioni centrali di indirizzo e di governo generale della Chiesa stessa. Al momento, i sinodi servono come piattaforma per discutere tematiche i cui risultati vengono sottoposti al papa, che può prendere in considerazione o ignorare i risultati del dibattito per scrivere un proprio documento, con cui chiudere la discussione.

Non si comprende la trasformazione di quegli anni senza includere altri due elementi. Il primo riguarda la crescita della dimensione internazionale della Chiesa: il peso dei vescovi europei comincia a diminuire, nei paesi dell'Africa, dell'Asia, dell'America Latina; dove finisce il colonialismo, nasce una Chiesa locale, con sacerdoti autoctoni che appunto diventeranno in seguito vescovi e dimostreranno una maturità oramai piena nel prendere decisioni e nel gestire le situazioni. Ciò farà nascere lentamente una realtà intermedia rispetto al singolo vescovo e alla curia, cioè le conferenze episcopali, comprendenti i vescovi di una nazione che si incontrano e si danno strutture per discutere e decidere sui problemi comuni e per trattare con i rispettivi governi. A livello regionale, nascono le confederazioni delle conferenze episcopali, per discutere e decidere di nuovo sui problemi comuni, ma su base più ampia e come un ausilio per la stessa curia romana, che dovrà consultarsi e raccoglierne i pareri prima di decidere. Potrà sempre, la curia, decidere prescindendo o passando sopra le teste dei vescovi, delle conferenze episcopali, delle conferenze continentali, ma tutte le volte che accadrà a rimetterci, nel breve periodo, sarà l'idea di collegialità, che invece nel medio e lungo periodo uscirà rafforzata come l'unico modo o l'unica strada praticabile nella vita di quella società particolare, complessa, articolata e globale che è la Chiesa cattolica. Nell'ambito della ecclesiologia di comunione, vengono rivalutate la vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo. Essi ormai non sono più minorenni, né preti mancanti o semplici delegati o supplenti rispetto al clero, ma ricevono direttamente da Cristo, nel battesimo e nella cresima, la loro missione unica; si tratta di una svolta significativa, se si pensa al ruolo meramente passivo che la teologia post-tridentina assegnava ai laici.

## 9.2. Una diversa gerarchia di verità

Al secondo posto tra i risultati del Concilio c'è la riscoperta della Parola di Dio. Ciò che per noi oggi appare scontato, lo era assai meno negli anni Sessanta del secolo appena trascorso, prima dell'apertura dell'assise: in quell'epoca vigeva ancora un'impostazione proveniente direttamente dal Concilio di Trento, dal clima di reazione, di controriforma, innescato dalla nascita del protestantesimo. Quest'ultimo negava la tradizione come una delle fonti della rivelazione e si appellava al principio della «sola Scriptura» e del libero esame dei testi biblici da parte dei fedeli. La teologia cattolica, con Trento, reagiva ponendo sullo stesso piano la Sacra Scrittura, la tradizione e i documenti della Chiesa. Con il Vaticano II si cambia decisamente marcia e si restituisce alla Bibbia il primo posto, certo in stretto legame con la tradizione, cioè con il patrimonio di verità rivelate e insegnate dalla Chiesa, ma anche aprendo a un rapporto dinamico con i documenti della Chiesa. La Costituzione *Dei Verbum*, il documento del Concilio dedicato al ruolo che deve avere la Parola di Dio nella vita della Chiesa, illustra in due paragrafi il significato assolutamente inedito della nuova visione, ispirata a una unione stretta, certo, tra Bibbia e tradizione, ma sempre sotto il segno di una gerarchizzazione che assegna alla prima il ruolo principale.

Poiché ambedue [Sacra Scrittura e Tradizione] scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Accade così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate con pari sentimento di pietà e riverenza. La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa<sup>29</sup>.

E anche se «l'ufficio poi d'interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero

<sup>29</sup> Paolo VI, *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica, 18 novembre 1965, par. 9.

vivo della Chiesa», bisogna dire che il «Magistero però non è superiore alla Parola di Dio, ma a essa serve, insegnando solo ciò che è stato trasmesso»<sup>30</sup>. Dalla riscoperta del primato della Parola di Dio è derivata nella Chiesa postconciliare una straordinaria ripresa di spiritualità, che ha rinnovato soprattutto la preghiera, sia dal punto di vista liturgico, sia come possibilità per i fedeli di trovare forme proprie e più personali. Il teologo Karl Rahner ribadì in proposito che l'ascolto della Parola e la diffusione della preghiera vanno annoverati tra i risultati più importanti del Concilio.

Se infatti avesse realizzato solo un aumento di prestigio sociale della Chiesa, oppure una liturgia più semplice e popolare, più comprensibile, o anche una democratizzazione delle strutture, il Concilio non avrebbe raggiunto il fine proprio della Chiesa cioè che l'uomo ami di più Dio, che divenga più ricco di fede, di speranza, di amore verso di lui e verso l'uomo, che adori Dio meglio «in spirito e verità», che accetti più di buon grado le tenebre dell'esistenza e la morte, e prenda su di sé più liberamente e sappia valorizzare la propria libertà<sup>31</sup>.

### 9.3. Una Chiesa «terrestre»

A Trento, nel Cinquecento, si era insistito sulla verità oggettiva dei dogmi; la rivelazione di Dio al mondo attraverso Gesù è stata incanalata in una serie di formule, del tutto atemporali e astoriche, per la preoccupazione di trasmettere in maniera integrale l'essenziale di una fede minacciata dalla Riforma protestante. Il Concilio Vaticano II afferma che la Chiesa vive nella storia, è solidale con gli uomini e con le donne del nostro tempo, annuncia che Dio entra nella storia e lo fa in una maniera che tenga conto delle diverse situazioni storiche e culturali, nel rispetto dovuto alla libertà di coscienza di coloro ai quali il Vangelo è annunciato, come sottolinea il documento *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965. La di-

<sup>30</sup> Ivi, par. 10.

<sup>31</sup> K. Rahner, *Pietà in passato e oggi*, in Id., *Nuovi saggi*, Edizioni Paoline, Roma 1968, vol. II, pp. 11 sgg.

menzione storica della salvezza e dell'annuncio è racchiusa nell'espressione «teologia delle realtà terrestri», con cui si intende dire che la salvezza evangelica e la promozione umana, pur essendo distinte, non sono estranee l'una all'altra; tra i due piani esistono integrazione e complementarità. I documenti del Concilio non si fermano alle affermazioni di principio e concretizzano un nuovo modo di concepire i rapporti tra le Chiese e le religioni, con conseguenze che soltanto nei decenni successivi sono emerse in tutto il loro carico di problematicità. Se è vero, infatti, che «parecchi elementi di verità» si trovano anche fuori della Chiesa cattolica<sup>32</sup>, presso le religioni non cristiane<sup>33</sup>, e presso i non credenti<sup>34</sup>, allora – superato ogni spirito d'inquisizione – il dialogo interculturale, ecumenico e interreligioso diviene uno strumento necessario all'annuncio del Vangelo. Una conseguenza diretta riguarda il rapporto con la politica e con la società: finisce l'era degli Stati cristiani perché dalla fede non si può più dedurre un modello cattolico di organizzazione politica o sociale. La fede può semmai ispirare modelli diversi, perché la Chiesa non è sullo stesso piano degli Stati, ma «in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico», poiché «è il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana»<sup>35</sup>.

## 10. *Le conseguenze*

Con il Concilio cambia l'atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo contemporaneo: non più contrapposizione ma dialogo; cambia la percezione che la Chiesa ha di se stessa: deve rendersi comprensibile ai propri fedeli, deve accentuare la sua natura universale; deve svolgere sempre di più

<sup>32</sup> Paolo VI, *Lumen Gentium* cit., par. 8

<sup>33</sup> Paolo VI, *Nostra Aetate*, Dichiarazione conciliare, 28 ottobre 1965, par. 2.

<sup>34</sup> Paolo VI, *Gaudium et Spes*, par. 92.

<sup>35</sup> Ivi, par. 76.

una sola missione: rivolgersi a tutti gli uomini di buona volontà e distinguere tra l'ideologia e chi la professa, tra l'errore e l'errante<sup>36</sup>. Sono le celebri espressioni di Giovanni XXIII nella sua enciclica *Mater et Magistra*, allora rivolte guardando al mondo comunista, per indicare che al di là delle ideologie ci sono le persone concrete e reali e a costoro la Chiesa ha il compito di rivolgersi.

La seconda metà degli anni Sessanta e gli anni Settanta del secolo scorso hanno generato un desiderio di cambiamento e di apertura che si è tradotto in scelte che hanno innescato reazioni e dibattiti. Per questo motivo il viaggio all'interno della Chiesa cattolica nei cinque continenti prende come punto di inizio il Concilio Vaticano II. Non si può cogliere la realtà e l'autocoscienza della Chiesa, e neppure i problemi che deve affrontare, senza comprendere il Concilio e senza capire il dibattito che ne è scaturito e che continua. Uno dei punti alti e visibili della dialettica interna alla Chiesa si è avuto nel 1985, nella ricorrenza dei venti anni dalla fine del Concilio. Prima di allora ci furono vicende che fecero discutere, come la rimozione dall'insegnamento del teologo tedesco Hans Küng<sup>37</sup> nel 1979, o l'episodio in cui la presidente delle suore statunitensi, Theresa Kane, il 7 ottobre 1979, nel corso del primo viaggio negli Usa di Giovanni Paolo II, parlando in veste di presidente della Conferenza delle suore cattoliche chiese al papa di «essere ricettivo e rispondere [...] al desiderio delle

<sup>36</sup> Ivi, par. 28.

<sup>37</sup> Hans Küng, nato nel 1928 a Sursee, in Svizzera, ha studiato teologia all'Università Gregoriana di Roma, è stato docente di teologia a Tubinga, teologo esperto al Concilio Vaticano II dove ha conosciuto Joseph Ratzinger. Dal 1980 ha insegnato all'Istituto di scienze ecumeniche di Tubinga, che la facoltà di teologia scorporò dopo la condanna del 1979 per consentirgli di continuare a insegnare senza la qualifica di teologo cattolico. Negli ultimi 25 anni si è dedicato a un progetto sull'etica mondiale che si basa su quattro idee: nessuna pace tra le nazioni senza pace tra le religioni, nessuna pace senza dialogo tra le religioni, nessun dialogo tra le religioni senza standard etici globali, nessuna pace nel mondo senza nuove relazioni internazionali basati su regole etiche precise. Tra le molte opere tradotte in italiano: H. Küng, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969; Id., *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002.

donne di essere a servizio nella Chiesa e attraverso la Chiesa, come esponenti pienamente attive»<sup>38</sup>. Un passaggio interpretato come esplicita richiesta di apertura verso il sacerdozio femminile.

Il dibattito emerge al vasto pubblico in occasione della riunione, nel 1985, di un sinodo dei vescovi straordinario convocato proprio per celebrare i venti anni trascorsi dalla fine del Concilio. Pochi mesi prima viene pubblicato il libro-intervista *Rapporto sulla Fede*<sup>39</sup> in cui l'allora cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, traccia un bilancio in chiaroscuro del rinnovamento portato dal Concilio. È qui che usa in maniera chiara il termine «restaurazione». Rispondendo a una domanda sulla presenza di una forte tendenza a chiudere i primi venti anni tornando indietro, con una vera e propria restaurazione, il cardinale così si esprimeva:

Se per «restaurazione» si intende un tornare indietro, allora nessuna restaurazione è possibile. La Chiesa va avanti verso il compimento della storia, guarda innanzi al Signore che viene. No: indietro non si torna né si può tornare. Nessuna «restaurazione», dunque, in questo senso. Ma se per «restaurazione» intendiamo la ricerca di un'apertura indiscriminata al mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo; ebbene, allora una «restaurazione» intesa in questo senso (un rinnovato equilibrio, cioè, degli orientamenti e dei valori all'interno della totalità cattolica) è del tutto auspicabile ed è del resto già in atto nella Chiesa. In questo senso si può dire che è chiusa la prima fase dopo il Vaticano II<sup>40</sup>.

Parole che aprirono un dibattito destinato a durare nel

<sup>38</sup> Suor Theresa Kane, della congregazione delle Sisters of Mercy, secondo il notiziario della stessa congregazione che ricostruisce l'episodio e la risonanza che ebbe, chiese al papa di essere «open to respond to... the women... desirous of serving in and through the Church as fully participating members».

<sup>39</sup> V. Messori, *Rapporto sulla Fede*, Edizioni Paoline, Milano 1985; si tratta di una lunga intervista al cardinale Joseph Ratzinger sui diversi aspetti della vita della Chiesa e con ampi riferimenti al Concilio Vaticano II.

<sup>40</sup> Ivi, p. 36.

tempo, a dimostrazione dell'importanza del Concilio e delle diverse interpretazioni che ne scaturiscono. Consapevole della portata dell'affermazione, nel seguito della lunga intervista, il cardinale Ratzinger rileva che il Concilio – anzi, precisa: «ogni concilio» – è «prima di tutto una riforma dal vertice che deve poi espandersi alla base». Qui tocca un punto sensibile e delicato: sembrerebbe infatti che a volte sia accaduto il movimento esattamente contrario, che la riforma sia partita dalla base per cercare di arrivare fino ai vertici. Sono gli anni, ad esempio, della teologia della liberazione e delle comunità di base, messe sotto esame da parte della Santa sede in quanto si giudica criticamente il loro riferirsi in maniera spiccata e dinamica all'idea conciliare della Chiesa «popolo di Dio» e che trova giudizi opposti: alcuni a favore, molti altri incondizionatamente critici. La dialettica ha alla base nodi teologici e attraversa tutta la storia del cristianesimo, si radica nella Bibbia, nel rapporto tra profezia e istituzione. I profeti dell'antico Israele, fustigatori dei costumi del popolo e delle autorità in nome della fedeltà alla Parola di Dio, sono stati spesso perseguitati e mal compresi, mentre denunciavano la corruzione e la collusione della religione con il potere politico, secondo termini modernissimi, se interpretiamo il linguaggio dell'epoca. La stessa dialettica si è sviluppata nel Medioevo, con la nascita degli ordini mendicanti e del francescanesimo, più avanti con la Riforma protestante nata all'inizio all'interno della Chiesa e poi nell'Ottocento e così via, fino all'idea conciliare di «popolo di Dio», che intende comporre in maniera nuova l'aspetto istituzionale con l'iniziativa dei laici cattolici.

Tra le acquisizioni del Concilio va annoverata la riscoperta delle diverse dimensioni della vita cristiana: il rinnovamento liturgico, la preghiera, l'impegno per la promozione umana, la pastorale e la pedagogia della fede. Lo storico della Chiesa Giuseppe Alberigo spiega che il vastissimo sommovimento provocato dal Concilio ha portato diverse conseguenze:

superare la stagione dell'ecclesiocentrismo non ha implicato solo il tramonto dell'importanza predominante della Chiesa sulla fede ma,

soprattutto, la riscoperta delle altre dimensioni della vita cristiana. Così è stato avviato un rovesciamento delle priorità, l'abbandono, cioè, del riferimento alle istituzioni ecclesiastiche, alla loro autorità e alla loro efficienza come il centro e il metro della fede e della Chiesa. Sono invece la fede, la comunione e la disponibilità al servizio che fanno la Chiesa. Sono questi i valori guida sui quali si misura l'adeguatezza evangelica della struttura e dei comportamenti delle istituzioni ecclesiastiche. Ripensare e rovesciare le priorità implica, inoltre, riconoscere il valore della consapevolezza di fede (*sensus fidei*) e dei segni dei tempi come supremi criteri ecclesiali in luogo della logica interna delle istituzioni, troppo frequentemente guidate dal potere – quando poche impongono la loro volontà a molti – invece che dalla autorità – quando è l'autorevolezza delle indicazioni a imporsi per se stessa – e dal servizio<sup>41</sup>.

L'epoca del Concilio, cui fare riferimento per guardare al futuro, ha lasciato una Chiesa cattolica

ben diversa da quella in seno alla quale si era aperto. La condizione di cristianità, che era ancora dominante in Europa e, mediante essa, nel cattolicesimo mondiale, appare l'8 dicembre 1965 superata. Ne sopravvivono frammenti, talora anche tenacemente restii a prendere atto della scelta storica; tuttavia sono sussulti nostalgici. Nella lunga durata, l'uscita dal periodo controriformistico e dalla stagione costantiniana caratterizza la svolta avviata dal Concilio, una svolta necessariamente complessa e graduale, di cui esso ha posto le premesse e segnato l'avvio<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005, pp.172-173.

<sup>42</sup> Ivi, p. 176.

# Per approfondire

La bibliografia specializzata è ovviamente assai ampia. Per un primo orientamento, oltre ai testi citati nelle note, si possono consultare i seguenti studi, almeno per le principali tematiche teologiche e sociologiche trattate.

Per una sintesi delle ricerche storiche su Gesù e sulla Chiesa primitiva:

G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2003; G. Theissen, A. Mertz, *Il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2003.

Sui temi del dialogo interreligioso:

M. Dhavamony, *Il dialogo indu-cristiano*, LDC, Torino-Leumann 2004; R. Schreiter, *Mission in the Third Millennium*, Orbis Book, New York 2001; H. Küng, *Islam. Passato, presente, futuro*, Rizzoli, Milano 2005.

Sui temi della ricerca teologica:

R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2004; R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Orbis Book, New York 1985.

Sul dialogo con la cultura scientifica e umanistica:

I. Sanna, *Identità aperta*, Queriniana, Brescia 2006.

Sull'attualità ecclesiale e l'eredità del Concilio:

*Storia del Concilio Vaticano II*, a cura di A. Melloni, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001; Y. Congar, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1995; H. Küng, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002; A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2005; F. Mastrofini, *Rapporto sulla Chiesa*, EMI, Bologna 1986; A. Riccardi, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Mondadori, Milano 2000.

Esistono inoltre molti siti internet da cui attingere informazioni e documentazione di prima scelta sulla situazione della Chiesa nei diversi contesti e sulle principali problematiche della vita ecclesiale.

– Il sito della Santa sede è il riferimento per i testi del papa (omelie, lettere, discorsi, encicliche) e per le dichiarazioni ufficiali: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (in sette lingue).

– La Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli ha un sito che riguarda le diverse problematiche della vita missionaria da un punto di vista istituzionale: [www.fides.org](http://www.fides.org) (in diverse lingue).

– La Conferenza episcopale italiana ha un portale per i propri documenti e contiene i link ai siti delle diverse diocesi italiane: [www.chiesacattolica.it](http://www.chiesacattolica.it)

Per informazioni puntuali e aggiornate sui diversi aspetti della vita della Chiesa, anche critiche verso la linea ufficiale, i principali siti di consultazione sono i seguenti:

– un'informazione che rende conto delle ragioni della realtà che si ispirano al rinnovamento conciliare, giudicandolo disatteso, viene dall'agenzia di stampa Adista: [www.adista.it](http://www.adista.it) (in italiano, che riprende i contenuti della versione cartacea diffusa in abbonamento).

– l'agenzia di stampa Catholic News Service collegata alla Conferenza episcopale Usa ha un proprio sito di notizie e documentazione cui si accede per abbonamento e in parte in modo libero: [www.catholicnews.com](http://www.catholicnews.com) (in inglese);

– il National Catholic Reporter, il più diffuso settimanale cattolico nazionale, di impronta progressista, particolarmente attento all'America Latina: [www.natcath.org](http://www.natcath.org) (in inglese);

– per l'America Latina, dal Perù opera un'agenzia di notizie ec-

clesiali che privilegia una visione istituzionale: [www.aciprensa.com](http://www.aciprensa.com) (in spagnolo);

– da Roma opera l'agenzia di notizie Zenit con informazioni sull'attualità vaticana e sulla vita della Chiesa nel mondo, con una visione prettamente istituzionale: [www.zenit.org](http://www.zenit.org) (in diverse lingue);

– per l'Asia, il Pontificio istituto missioni estere (Pime), una congregazione missionaria, ha un'agenzia di analisi e notizie *on line* liberamente accessibile: [www.asianews.it](http://www.asianews.it) (in italiano);

– sull'attualità vaticana e sulle informazioni della vita della Chiesa, in Italia e con un interesse particolare all'Europa, l'agenzia Sir, della Conferenza episcopale italiana, fornisce aggiornamenti quotidiani e puntuali: [www.agsir.it](http://www.agsir.it) (in italiano, in parte libera, in parte in abbonamento).

Utili per collocare la realtà ecclesiale nel contesto socio-politico:

– il sito del Consiglio mondiale delle Chiese, ricco di notizie e documentazione: [www.wcc-coe.org](http://www.wcc-coe.org) (in inglese, francese, spagnolo, tedesco, russo);

– un'agenzia di notizie brasiliana, specializzata sull'America Latina e attenta alla realtà ecclesiale: [www.adital.org.br](http://www.adital.org.br) (in spagnolo e portoghese);

– un'informazione ufficiale sul Patriarcato di Mosca e sul punto di vista ortodosso, si trova nel sito istituzionale: [www.mospat.ru](http://www.mospat.ru) (in russo e inglese).

Tra le riviste, sui temi e sul dibattito teologico, segnaliamo:

– «*Concilium*», nata immediatamente dopo il Concilio Vaticano II, edita in sette lingue. La versione italiana, per cinque numeri l'anno, è a cura della casa editrice Queriniana (per informazioni: [www.queriniana.it](http://www.queriniana.it)).

– «*La Civiltà Cattolica*», dei gesuiti italiani, espone un punto di vista ufficiale sui temi politici, sociali e religiosi di attualità, con editoriali, approfondimenti, riflessioni, recensioni, panoramiche su eventi di vita della Chiesa. I contenuti di ogni numero sono «visti» dalla segreteria di Stato della Santa sede. È reperibile nelle librerie religiose (o attraverso il sito: [www.laciviltacattolica.it](http://www.laciviltacattolica.it)).

Le ragioni del movimento che si oppone al rinnovamento liturgico e ad altri aspetti del Concilio Vaticano II sono riassunte dal periodico quindicinale «*Sì sì no no*», che si definisce «quindicinale cat-

tolico antimodernista, bollettino degli associati al centro cattolico studi antimodernisti» (Via Madonna degli Angeli 78, 00049 Velletri, Roma). Fa riferimento alla stessa area religiosa e culturale la Federazione internazionale «Una voce», abbreviazione di «*una voce dicentes*», tratta dal prefazio della messa, che significa appunto «a una voce, con una sola voce», per essere in unanime concordia di spiriti, difendere il latino, il canto gregoriano e soprattutto la messa tridentina di san Pio V, considerata vero fulcro e vero deposito della fede ([www.fiuv.org](http://www.fiuv.org)).

# Indice

## *Introduzione*

### **1 Una dimensione universale**

1. Il papa, p. - 2. I cardinali, p. - 3. I patriarchi, p. - 4. Arcivescovi e vescovi, p. - 5. I sacerdoti, i religiosi, le religiose, p. - 6. I laici, p. - 7. Associazioni e movimenti, p. - 7.1. Crescita e dibattito, p. - 7.2. Movimenti, sette e un dibattito aperto, p. - 8. I numeri, p.

### **2 Europa**

1. Secolarizzazione e relativismo: sfida storica, p. - 2. Le comuni radici cristiane, p. - 2.1. Ostilità ortodossa e dialogo protestante, p. - 2.2. Il primato, p. - 3. Nuova evangelizzazione, p. - 4. Interrogativi per un futuro europeo, p. - 4.1. Collaborazione per la giustizia, p. - 4.2. Un aiuto (insperato?) dalla teologia, p. - 4.3. Eccesso di spiritualità? Pericolo trasversale, p. - 5. Il grande racconto dell'Europa, p. - 6. Il progetto e il dialogo, p.

### **3 America**

1. Unità (fittizia) del continente?, p. - 2. Nord America, p. - 2.1. Credibilità minata, p. - 2.2. Diocesi da ristrutturare, p. - 2.3. Ombre ma anche luci, p. - 3. Sudamerica in ebollizione, p. - 3.1. Problemi da affrontare, p. - 3.2. Martiri latinoamericani del Novecento, p. - 3.3. Risposte dalla teologia, p. - 3.4. La «teologia india», p. - 3.5. Tra impegno e attese carismatiche, p.

## 4 Africa

1. Una Chiesa organizzata, p. - 2. L'eredità lasciata dall'Occidente, p. - 3. Lo sviluppo degli esclusi, p. - 4. Inculturazione, p. - 5. Teologia e sviluppo, p. - 6. Una frontiera africana per la liberazione, p. - 7. Religione tradizionale, p. - 8. La sfida dell'islam, p. - 9. Aids e categorie etico-teologiche, p. - 10. Emarginato anche dalla Chiesa?, p.

## 5 Asia

1. Un volto «asiatico» per Gesù?, p. - 2. C'è posto per Cristo in Asia?, p. - 3. Mettere da parte l'eccessiva «occidentalizzazione», p. - 4. Possono le religioni imparare dalle religioni?, p. - 5. Teologia e vita quotidiana, p. - 6. Una Chiesa in crescita, p. - 7. Un ruolo per le donne, p. - 8. L'universo cinese, p. - 9. Due Chiese?, p.

## 6 Oceania

1. Australia tra speranza e complessità, p. - 2. Continente sull'acqua, p. - 3. In cerca di leader, p.

## 7 Un'agenda per il futuro

1. Fase di passaggio, p. - 2. Laicità, p. - 3. Democrazia, p. - 4. «Teocon», p. - 5. Inculturazione, p. - 6. Democrazia e primato, p. - 7. Fondamentalismo e islam, p. - 8. Povertà, economia, morale, p. - 8.1. Alternative in economia, p. - 8.2. La morale (matrimoniale), p. - 9. Nuovo vocabolario ecclesiale, p. - 9.1. Ecclesiologia di comunione per dire uguaglianza, p. - 9.2. Una diversa gerarchia di verità, p. - 9.3. Una Chiesa «terrestre», p. - 10. Le conseguenze, p.

**Per approfondire**